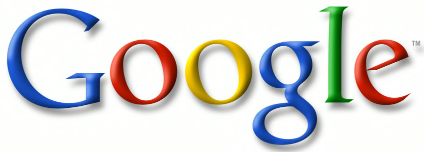
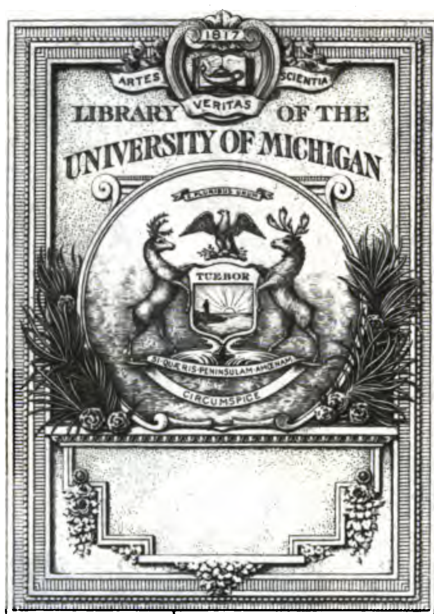



1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE

TEXTES ET DOCUMENTS
POUR L'ÉTUDE HISTORIQUE DU CHRISTIANISME
PUBLIÉS SOUS LA DIRECTION DE
HIPPOLYTE HEMMER ET PAUL LEJAY

GRÉGOIRE DE NYSSE

DISCOURS CATÉCHÉTIQUE

TEXTE GREC, TRADUCTION FRANÇAISE
INTRODUCTION ET INDEX

PAR

LOUIS MÉRIDIER
DOCTEUR ÈS LETTRES
PROFESSEUR AGRÉGÉ DES LETTRES AU LYCÉE DE SENS

PARIS
LIBRAIRIE ALPHONSE PICARD ET FILS
82, RUE BONAPARTE, 82
1908

7

TEXTES ET DOCUMENTS

POUR

L'ÉTUDE HISTORIQUE DU CHRISTIANISME

Publiés sous la direction de

HIPPOLYTE HEMMER et PAUL LEJAY

Depuis une vingtaine d'années, l'attention des hommes instruits se porte vers les études religieuses. L'histoire du christianisme, surtout celle des premiers siècles, est l'objet d'une curiosité toujours en éveil et forme la matière de travaux innombrables. Le développement des sciences historiques et des exercices pratiques rend de plus en plus habituel le maniement des textes. Dans les Facultés de l'État, à l'Ecole pratique des Hautes Etudes, dans les séminaires catholiques, on recourt sans cesse, pour éclairer les origines chrétiennes, à l'interprétation des documents de la tradition. Malheureusement les collections patristiques sont difficilement abordables aux étudiants, aux érudits, aux prêtres laborieux, en dehors des grandes villes; le format des collections n'en permet guère l'usage dans les cours et conférences. Les textes grecs sont souvent difficiles à comprendre, et la traduction latine qui les accompagne d'ordinaire ne les éclaircit pas toujours.

Afin d'obvier à ces divers inconvénients, nous entreprenons de publier une collection de *Textes et Documents pour l'étude*

historique du christianisme. Elle comprendra les œuvres les plus utiles pour l'histoire proprement dite du christianisme, pour celle de ses institutions et de son dogme. Les ouvrages trop longs seront présentés dans leurs parties essentielles, reliées par des analyses.

La collection a pour but de mettre sous les yeux les textes originaux auxquels il faut toujours revenir quand on veut faire un travail solide. Toutefois ils seront accompagnés d'une traduction française.

Des introductions précises fourniront les données indispensables sur la biographie de l'auteur et sur les circonstances où furent composés ses écrits, les renseignements utiles à l'intelligence d'un ouvrage et à l'appréciation de sa valeur historique. Chaque volume sera muni d'un index détaillé des matières, comprenant les noms propres, les ouvrages cités par l'auteur, les faits principaux, les termes philosophiques et théologiques pouvant aider à une recherche ou à une comparaison.

Les directeurs de la collection s'interdisent de faire un travail critique. Ils reproduiront le meilleur texte connu, en l'accompagnant d'indications sur l'état de la science et sur les progrès qui peuvent rester à accomplir. Ils refusent de se mêler à aucune polémique religieuse, voulant se renfermer dans le rôle modeste qu'ils ont défini et ne présenter aux lecteurs que des textes sûrs et des traductions exactes, des faits et des documents.

Nous espérons que MM. les professeurs de Facultés, les directeurs des grands séminaires, les chefs des établissements d'études supérieures accueilleront cette collection avec bienveillance et lui accorderont leur faveur.

Hippolyte HEMMER.
Paul LEJAY.

Les volumes de cette collection paraîtront à intervalle rapproché, dans le format in-12, et seront d'un prix extrêmement modique, les plus gros volumes de 500 pages ne devant pas dépasser 3 fr. 50. Nous désirons ainsi mettre à la portée de tous des textes si importants à connaître.

Volumes parus :

1. Justin, *Apologies*, texte grec, traduction française, introduction et index par Louis Pautigny; Prix : 2 fr. 50.

2. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, livres I-IV, texte grec et traduction française par E. Grapin; Prix : 4 fr.

3. Tertullien, *De paenitentia, de pudicitia*, texte latin, traduction et index par P. de Labriolle; Prix: 3 fr.

4. Tertullien, *De Praescriptione Haereticorum*, texte latin, traduction française, introduction et index par P. de Labriolle; Prix : 2 fr.

5. *Les Pères apostoliques*, I et II ; *Doctrine des Apôtres Epitre de Barnabé*, texte grec, traduction française, introduction et index par Hipp. Hemmer, Oger et H. Laurent; Prix : 2 fr. 50.

6. Grégoire de Nazianze, *Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, texte grec, traduction française, introduction et index, par Fernand Boulenger, maître de conférences à la faculté libre des lettres de Lille; Prix: 3 fr.

7. Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, texte grec, traduction française, introduction et index, par Louis Méridier, docteur ès lettres, professeur agrégé des lettres au lycée de Sens (lxxxv et 212) ; Prix : 3 fr.

Sous presse :

Justin, *Dialogue avec Tryphon*, p. par l'abbé Archambault.

Les Pères apostoliques, II; *Clément de Rome*, par H. Hemmer, Oger, H. Laurent.

Apocryphes du Nouveau Testament, par Ch. Michel, professeur à l'Université de Liège, I: *Proto-évangile de Jacques. Evangile du Pseudo-Mathieu. Evangile de la Nativité de la Vierge. Evangile de Thomas.*

Pour paraître en 1909 :

Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, II et III et dernier.

Apocryphes du Nouveau testament, II : *Evangile de Nicodème. Evangile arabe de l'Enfance. Histoire de Joseph le Charpentier*. III : *Agrapha et Logia. Evangiles non canoniques et fragmentaires des Hébreux, de Pierre, etc.*

Pères apostoliques, III : *Ignace.*

En préparation ultérieure :

Palladius, *Histoire lausiaque.*
Clément d'Alexandrie, *Stromates.*
Conciles grecs.
Conciles d'Afrique.
Conciles mérovingiens.
Epiphane, *Panarium* ou *Hérésies.*
Cyprien (saint), *Lettres.*

Pour paraître ultérieurement :

Les Apologistes du IIe siècle autres que S. Justin et Athénagore.

S. Irénée. — *Adversus Haereses.*
Clément d'Alexandrie. — *Protreptique.*
Les Constitutions apostoliques.
Grégoire le Thaumaturge. — Épître canonique.
Tertullien. — Apologétique ; *ad Scapulam.*
S. Cyprien. — *De catholicae ecclesiae unitate* ; *De lapsis.*
Minucius Felix. — *Octavius.*
Arnobe. — Extraits.
Papes. — Lettres.
Empereurs. — Constitutions et Lettres relatives à l'Église.
Athanase. — Œuvres historiques ; Extraits des œuvres théologiques.
Basile de Césarée. — Correspondance ; Extraits des œuvres mystiques et théologiques.
Grégoire de Nazianze. — Discours ; Lettres.
Grégoire de Nysse. — Dialogue sur l'âme et la résurrection.
Cyrille de Jérusalem. — Catéchèses.
Chrysostome. — Œuvres choisies et extraits.
Ambroise. — *De mysteriis* (avec Extraits du *De sacramentis*). Lettres choisies.
Augustin. — Lettres choisies ; La Cité de Dieu ; Choix de sermons ; Extraits des principaux ouvrages théologiques.
Jérome. — *De viris illustribus* ; Correspondance.
Léon le Grand. — Choix de Lettres et Sermons.
Grégoire le Grand. — *Regula pastoralis* : Choix des *Morales* et des Lettres.
Recueil d'inscriptions chrétiennes.
Textes liturgiques.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

GRÉGOIRE DE NYSSE

DISCOURS CATÉCHÉTIQUE

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

TEXTES ET DOCUMENTS
POUR L'ÉTUDE HISTORIQUE DU CHRISTIANISME
PUBLIÉS SOUS LA DIRECTION DE
HIPPOLYTE HEMMER ET PAUL LEJAY

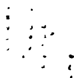
GRÉGOIRE DE NYSSE

DISCOURS CATÉCHÉTIQUE

TEXTE GREC, TRADUCTION FRANÇAISE
INTRODUCTION ET INDEX

PAR

LOUIS MÉRIDIER
DOCTEUR ÈS LETTRES
PROFESSEUR AGRÉGÉ DES LETTRES AU LYCÉE DE SENS



PARIS
LIBRAIRIE ALPHONSE PICARD ET FILS
82, RUE BONAPARTE, 82
1908

INTRODUCTION

I. VIE DE GRÉGOIRE

Grégoire lui-même donne dans sa Vie de Macrina des renseignements précis sur sa famille. Il avait trois frères et cinq sœurs (Migne, *Patrol. Gréco-lat.*, t. 45, 965 A). L'aîné des enfants était Macrina (*id.*, 960 B). Les frères de Grégoire étaient Basile, Naucratius qui mena la vie de solitaire, et Pierre, le dernier des enfants, qui devint évêque de Sébaste. Grégoire était plus jeune que Basile : il appelle son frère son maître, et à toute occasion, le traite avec une déférence où il faut faire une part à la différence d'âge (voir la discussion de Tillemont, *Mém.*, IX, p. 693-697. Cf. aussi p. 2). Or Basile est né en 329, et Grégoire nous apprend que le second de ses frères était Naucratius (*Vie de Macrina*, 965 D). On peut donc conclure, avec Tillemont (*Mém.*, IX, p. 561), que la naissance de Grégoire ne doit pas être placée avant l'année

331. On ne saurait, d'autre part, la reculer au delà de 340 ou 341, puisque, sans parler des autres raisons qui s'y opposent (allusions faites par G. à son grand âge, dans plusieurs discours dont la date est à peu près certaine), Macrina devait avoir seulement treize ou quatorze ans à la mort de son père (*Vie de Macr.*, 964 A, 965 B).

Le père de Grégoire tenait une école de rhétorique à Néocésarée (*Vie de Macr.*, 981 B; TILL., IX, p. 5). De même que Basile, Grégoire étudia d'abord l'éloquence, on ne sait avec quels maîtres (THÉODORET, *Hist. ecclés.*, 4, ch. 27 ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, 4, ch. 26). Il s'était voué lui-même à l'enseignement de la rhétorique, quand il abandonna les lettres profanes pour embrasser la vie monastique et se livrer à l'étude des Écritures (THÉODORET, 4, ch. 28). C'est alors qu'il se produisit dans sa vie une singulière crise de conscience. Il était lecteur dans l'église, et déjà désigné pour l'épiscopat de Nysse, quand il revint à la rhétorique. Grégoire de Nazianze (*Lettre* 11) lui en fait reproche, et le prend vivement à partie, en lui représentant le scandale causé et le tort qu'il se fait à lui-même. Cédant aux sollicitations de ses amis, Grégoire abandonna définitivement sa chaire de rhéteur, et en 372 devint évêque de Nysse (au début de 372,

suivant Tillemont, *Mém.*, IX, p. 733, ou dans l'automne de 371, selon Bardenhewer. Cf. Socrate, *Hist. ecclés.*, V, ch. 8).

C'est en 375 que commencèrent ses démêlés avec le parti arien. Le vicaire de la Cappadoce, Démosthène, le fit arrêter et conduire à Ancyre. Le prétexte de cette arrestation était une obscure question de comptes : il s'agissait d'argent que Grégoire était accusé d'avoir dissipé (Basile, *lettre* 225). Grégoire réussit pourtant à se mettre en sûreté. Au printemps de 376, un conciliabule arien réuni à Nysse, à l'instigation de Démosthène, installait un arien sur le siège épiscopal de cette ville (*id.*). Cet exil, dur à Grégoire (voir sa correspondance), était terminé en 379, quand se réunit le synode d'Antioche. Grégoire y assista (*Vie de Macrina*, 973 D), et à son retour alla visiter Macrina qui avait fondé une communauté religieuse dans le Pont, sur les bords de l'Iris. Il la trouva mourante (*id.*, 976, etc.), et eut avec elle un entretien qu'il a rapporté dans son dialogue Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως. Au printemps de l'année suivante, il visitait, pour s'acquitter de la mission que lui avait confiée le synode, les églises d'Arabie et de Palestine. En 381, il assista au concile de Constantinople avec Cyrille (Théodoret, V, ch. 8) et pro-

nonça l'oraison funèbre de Mélèce, évêque d'Antioche, décédé pendant les travaux du concile, qu'il présidait. Grégoire prit part encore au troisième synode de Constantinople en 383. C'est à cette occasion qu'il prononça son discours *sur la Divinité du Fils et du Saint-Esprit*, *et sur la foi d'Abraham*. En 393, il eut avec Helladius, évêque de Césarée, un différend qui fait le sujet de sa lettre 1, et en 394, il assista au concile de Constantinople, où il prononça peut-être le discours inexactement appelé *Sur son ordination*. A partir de cette année-là, il n'est plus question de lui, et l'on ignore la date de sa mort.

Son œuvre est très étendue et variée. Elle comprend des traités d'exégèse, tels que l'*Apologie de l'Hexahéméron* de Basile, le *Traité sur la création de l'homme*, les *Commentaires sur la vie de Moïse*, *sur les Psaumes*, *etc...*; des écrits de théologie, comme le *Discours catéchétique*, et de controverse, comme le *Contre Eunome*, le *Contre Apollinaire*, *etc...* Un troisième groupe est formé par des écrits d'ascétisme : *Sur la perfection*, *Sur la virginité*, *etc...* Enfin Grégoire a laissé un certain nombre d'homélies, des oraisons funèbres, et vingt-six lettres, dont vingt-cinq sont regardées comme authentiques.

Le *Discours catéchétique* n'est pas un exposé complet de la doctrine orthodoxe. Il s'adresse non aux catéchumènes, mais aux catéchistes, comme un manuel destiné à fournir une réponse à des objections courantes. Mais les objections prévues portent sur tous les points essentiels de la foi (voir début du ch. 38), et en voulant y répondre, Grégoire est amené à esquisser dans ses grandes lignes, et par endroits dans ses détails, le système théologique auquel il s'attache. De plus, les sujets traités sont rangés d'après leur ordre logique ou historique, de telle sorte que l'ouvrage se présente comme une histoire suivie de l'homme, depuis sa création jusqu'aux effets de la rédemption. Au reste, l'œuvre entière de Grégoire est là pour nous aider à compléter et à éclairer le sens des doctrines exposées dans le *Discours catéchétique*.

Le traité comprend 40 chapitres. Les quatre premiers sont consacrés au dogme de la Trinité. Grégoire, qui distingue principalement deux catégories d'adversaires : les païens et les Juifs, s'efforce de concilier sur le dogme de la Trinité le polythéisme grec et le monothéisme juif, en empruntant à l'un l'idée de pluralité qu'il applique aux hypostases, à l'autre, la notion d'unité qui est celle de la nature divine. Les chapitres 5-8

expliquent la création de l'homme, la chute, l'origine du mal. Dieu, dans sa bonté, a créé l'homme à son image, donc libre ; il a uni en lui la nature intelligible et la nature sensible. Mais la jalousie de l'ange déchu a dupé l'homme, qui en se détournant du bien, est tombé dans le mal. Le mal n'est en effet que l'absence du bien. L'allégorie des vêtements de peau donnés à l'homme après la chute, symbolise la mort, instituée provisoirement par Dieu pour purifier le corps par la dissolution de ses éléments, tandis que l'âme doit, elle aussi, se soumettre en cette vie à une discipline salutaire, si elle ne veut la subir dans l'autre. L'Incarnation et la Rédemption sont longuement exposées dans les ch. 9-32. L'homme déchu avait besoin d'une intervention spéciale de Dieu pour être relevé. Le Verbe a revêtu l'humanité, sans les souillures qui s'y attachaient. Les miracles attestent la divinité du Sauveur. Sa résurrection, en unissant indissolublement l'âme et le corps, et en les divinisant, est devenue pour le genre humain le principe de la résurrection. En offrant son humanité au démon comme un appât, le Verbe a sauvé l'homme, sans faire violence à Satan, et la supercherie de la manœuvre s'efface devant le dessein bienfaisant de Dieu qui est de rappeler à lui toute la création

déchue, y compris Satan lui-même. Grégoire explique par la transcendance de Dieu, par sa prévoyance, par la liberté de l'homme, que le Verbe ait revêtu le corps de l'homme et non celui d'un être céleste, qu'il ait si longtemps attendu pour sauver l'humanité, et que la foi ne se soit pas étendue à tous les hommes. La théorie des sacrements occupe les derniers chapitres du Discours. Les sacrements continuent l'œuvre de l'Incarnation, dans la mesure permise à la nature humaine. Le baptême, qui reproduit par la triple immersion la mort et la résurrection du Christ est le principe indispensable de la rénovation spirituelle; l'Eucharistie qui, par le pouvoir de la bénédiction, fait du pain et du vin le corps et le sang du Christ déifiés par la présence du Verbe, est la nourriture du corps. Mais une foi droite et un ferme propos d'amélioration morale sont indispensables pour l'efficacité des sacrements. Celui qui reçoit le baptême ne peut en tirer aucun fruit si le Verbe et l'Esprit invoqués dans cette régénération spirituelle sont mis au rang des créatures, et si lui-même se montre tel qu'avant.

Les dernières lignes du traité doivent en être retranchées. L'erreur d'un copiste a ajouté en effet à l'ouvrage de Grégoire un fragment de Théodore,

abbé de Raithu (VI[e] siècle). Il y est question de l'hérésie de Severus, chef des Acéphales, condamné en 536 au concile de Constantinople (SRAWLEY, *The Catechetical oration of Gregory of Nyssa*, Cambridge, University Press, 1903, p. 164, note).

Le titre de l'ouvrage est donné sous cette forme : Λόγος κατηχητικός dans les meilleurs mss. De même dans PHOTIUS (*Bibl. Cod.* 233); MAXIME le Théologien ou le Confesseur, dans son Commentaire sur Pseudo-Denys (*De Eccles. Hier.*, III, § 11), en parle comme du κατηχητικός. De même dans la *Panoplie dogmatique* d'EUTHYME ZIGABÈNE (XII[e] siècle) et la *Disputatio Theoriani cum Nersete* (XII[e] siècle). Les mots ὁ μέγας ne figurent, ajoutés au titre, que dans quelques mss. et dans les éditions de Paris (SRAWLEY, *Introd.*, p. XIV).

II. DONNÉES HISTORIQUES ET DOCTRINE DE L'OUVRAGE

Pour assigner au *Discours catéchétique* sa place exacte dans l'histoire du dogme, pour mesurer justement la part de nouveauté qu'il contient, on voudrait pouvoir déterminer sa date avec préci-

sion. La seule indication qui nous soit fournie sur ce point est malheureusement assez vague. Au début du ch. 38, Grégoire renvoie, pour un exposé plus détaillé de la doctrine de la foi, à des traités de controverse où cette question a été examinée à fond, et où l'enseignement orthodoxe a été précisé en face de ses adversaires. Comme le fait observer SRAWLEY (*Introd.*, p. XIV), cette allusion semble viser, d'une part le *Contre Eunome*, de l'autre le discours *Sur la divinité du Fils et du Saint-Esprit et sur la foi d'Abraham*. Or le traité en XII livres dirigé contre Eunome date de 381. Du moins, SAINT JÉRÔME dit avoir entendu cette année-là Grégoire de Nysse lui lire son traité, à Constantinople, en présence de Grégoire de Nazianze (TILLEMONT, IX, p. 579 et 585). Il est probable que Jérôme n'a eu connaissance que d'une partie de l'ouvrage ou d'un schéma, et que le traité n'a pas été rédigé avant 382 ou 383 sous sa forme actuelle. Quant au discours *Sur la divinité du Fils et du Saint-Esprit*, il fut prononcé en 383 au concile de Constantinople. Si l'on admet ces données, le *Disc. cat.* ne doit pas remonter plus haut que l'année 383. Suit-il de près les deux œuvres mentionnées ci-dessus? Nous l'ignorons, à vrai dire. Toutefois la préoccupation, très sensible dans le *Disc. cat.*,

de la doctrine anoméenne ne permet guère, semble-t-il, de reculer la date de l'ouvrage au delà de 384 (SRAWLEY, p. XIV).

Or Grégoire se trouve être, à ce moment-là, en pleine possession de son système théologique et de sa renommée. Basile, son frère, qui avait été, après la mort d'Athanase, le véritable champion de l'orthodoxie en Orient, est mort depuis le début de 379. Les années suivantes ont été pour Grégoire une époque de fécondité intellectuelle. En 379, il a composé, à la requête de son frère Pierre, son traité *Sur la création de l'homme*, puis son *Apologie de l'Hexahéméron* de Basile. En 381 (voir plus haut), il a écrit son œuvre de controverse la plus importante, et précisé, dans ses douze livres contre Eunome, la doctrine orthodoxe de la Trinité. Son rôle au concile de Constantinople fut des plus marqués. A en croire Nicéphore, il aurait été chargé de rédiger le symbole qui fut autorisé par le concile. Son éloquence et sa force d'argumentation eurent, paraît-il, au cours des débats, une influence décisive. Le 30 juillet 381, en exécution du deuxième canon du concile, Théodose promulguait une loi retranchant des églises du Pont quiconque ne garderait pas la communion d'Helladios, évêque de Césarée, d'Otréius, évêque de

Mélitène, et de Grégoire, évêque de Nysse. Ses écrits et ses discours l'avaient donc placé au premier rang de l'épiscopat en Orient, et avaient fait de lui un des représentants les plus autorisés de la doctrine orthodoxe.

Les circonstances, d'autre part, se prêtaient tout particulièrement à un exposé d'ensemble de la foi. La mort de Valens, en 378, avait porté à l'arianisme un coup décisif, et le concile de Constantinople avait consommé la défaite des semi-Ariens. Les synodes tenus à Rome et à Constantinople en 382 avaient amené l'accord complet de l'Orient et de l'Occident sur la question de l'Homoousion. Depuis le synode réuni à Constantinople en 383, les semi-Ariens n'existaient pour ainsi dire plus. Seuls les Ariens purs, les Anoméens, dont Eunome était le chef, tenaient encore. L'occasion était donc excellente de revenir sur les résultats acquis, et de fixer dans l'ensemble de la doctrine orthodoxe la place et la portée des dogmes définis récemment. Une esquisse générale de la doctrine religieuse, mise au point à l'aide des résultats qui avaient été obtenus, devait être bien accueillie.

Les Cappadociens étaient tout désignés pour cette entreprise. Depuis le synode d'Alexandrie (362), ils avaient grandement contribué à prépa-

rer les travaux des conciles par leur culture générale, leur science philosophique et la souplesse de leur dialectique. Sans parler du rôle éclatant tenu par Basile, on doit rappeler les services rendus par Grégoire de Nazianze à la cause de l'orthodoxie durant son séjour à Constantinople, et les cinq discours prononcés par lui en 380, qui lui valurent le surnom de Théologien. La terminologie adoptée par les conciles à partir de 381 pour la définition du dogme de la Trinité et des hypostases est l'œuvre des Cappadociens, et en particulier de Grégoire de Nysse.

Le *Discours catéchétique* tient donc dans l'histoire du dogme une place importante. Tous ceux qui l'ont commenté ont insisté sur cette importance (p. ex. UEBERWEG, dans son *Histoire de la philosophie*, citée par SRAWLEY, *Introd.*, p. XVI; HARNACK, *Précis de l'histoire des dogmes*, trad. franç., p. 172). Ils ont fait remarquer en outre qu'aucun écrit ne met plus nettement en lumière les traits distinctifs de l'enseignement théologique de Grégoire (SRAWLEY, *Préface*; *Intr* , p. XVI). Par là s'explique la fortune qu'il a trouvée chez les Byzantins. Cité par THÉODORET dans ses *Dialogues*, au v[e] siècle, au VII[e] par MAXIME le Théologien et par LÉONCE de Byzance dans son écrit *contre Nes-*

torius et Eutychès, il est largement mis à contribution par Jean de Damas dans son traité *sur la Foi orthodoxe*, et Euthyme Zigabène au XII[e] siècle en fait passer de longs extraits dans sa *Panoplie dogmatique*. Le chapitre relatif à l'Eucharistie se trouve reproduit dans un traité de la même époque, rapportant la controverse de Theorianus contre le catholique arménien Nerses ou Noreses (Srawley, *Intr.*, p. xv).

Les adversaires que Grégoire a en vue sont de plusieurs sortes. D'abord les Juifs et les païens, auxquels s'adresse dans l'ensemble le *Disc. cat.*, et sur certains points de détail, les Eunomiens et les Manichéens. Les chapitres consacrés au dogme de la Trinité, ceux qui traitent des sacrements, et en particulier des conditions du baptême visent nettement l'hérésie anoméenne. D'autre part Grégoire prend directement à partie les Manichéens dans son exposé de la création et de la chute de l'homme, de l'origine et de la nature du mal. La diversité des adversaires amène Grégoire à varier ses méthodes, et nous avons indiqué comment, au début de son traité, il avait successivement recours à deux argumentations très distinctes, contre les Grecs d'abord, puis contre les Juifs, pour démontrer l'unité de la nature divine et la Trinité (Atha-

NASE, *De Incarnatione*, MIGNE, t. XXV, 97 A, distingue de même deux catégories d'adversaires, les Juifs et les païens).

Dans cet exposé de la doctrine orthodoxe, et, d'une manière plus générale, dans le système théologique de Grégoire, quelles influences se font sentir ? D'autre part, en quoi se révèle l'originalité de l'auteur? De quels apports s'enrichissent grâce à lui l'explication et l'apologie de la doctrine?

I. Les grandes lignes du système sont prises à Origène. On sait quelle empreinte l'origénisme a laissée sur les méthodes théologiques du IVe siècle. Cette influence réside moins dans le caractère de certaines doctrines que dans une manière générale de concevoir le christianisme et l'enseignement du dogme. A cet égard, tous les grands défenseurs de l'orthodoxie au IVe siècle, de même que la plupart des chefs de sectes, sont plus ou moins disciples d'Origène. Ceci est particulièrement vrai des Cappadociens. Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse relèvent directement d'Origène, bien qu'à des degrés différents. Par leur grand' mère Macrina, Basile et Grégoire avaient recueilli la tradition et subi l'influence d'un origéniste singulièrement audacieux, Grégoire le Thaumaturge. La *Philocalia*, cette compilation d'extraits d'Ori-

gène faite par Basile et Grégoire de Nazianze nous atteste leur sympathie pour une école dont ils continuent l'esprit plus encore que les doctrines. Cette sympathie est beaucoup plus marquée chez Grégoire de Nysse. Il suffit de lire la *Vie de Grégoire le Thaumaturge*, cet éloge si enthousiaste et confiant, pour mesurer l'admiration qu'il avait vouée à l'école d'Origène. HOLL (*Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zù den grossen Kappadoziern*, 1904) observe que Grégoire, sans avoir de relations personnelles avec les disciples d'Origène, montre une connaissance approfondie non seulement des écrits d'Origène, mais de l'œuvre de ses prédécesseurs comme Philon, et de ses élèves, tels que Théognoste (p. 198).

L'examen du *Discours catéchétique* révèle à plusieurs égards l'influence profonde d'Origène. Elle se manifeste d'abord dans la façon même d'aborder les problèmes religieux. Le système d'Origène se caractérise, comme on sait, par un élargissement illimité du domaine théologique, qui absorbe, pour l'utiliser, tout ce qui est assimilable de la philosophie et des sciences profanes. De même Grégoire sort volontiers de la révélation proprement dite pour demander aux idées générales une confirmation des vérités religieuses (*Disc. cat.*, ch. 5, début.

Cf. *Philocalia*, IX, 2. V. Srawley, *op. cit.*, p. 20, note 1). Il s'appuie avec confiance sur la raison humaine comme sur une autorité, et au besoin sur les idées mises en circulation par la philosophie antique. Cette conciliation de la théologie et de la philosophie, se prêtant secours pour affirmer une seule et même vérité, est bien une trace d'origénisme. On trouve dans la *Vie de Moïse*, un traité composé par Grégoire dans sa vieillesse, semble-t-il, ces déclarations curieuses (Migne, *Patr. Gréc. lat.*, 336 D) : « Il y a dans la science étrangère « (τῆς ἔξω παιδεύσεως) un élément que nous ne devons « pas rejeter et dont l'union nous permettra d'en- « fanter la vertu. La philosophie, en tant que mo- « rale et physique, peut être pour la vie supérieure « une compagne aimable, pourvu que ses produc- « tions ne gardent rien de l'impureté étrangère. »

Un second trait de l'enseignement d'Origène, un des plus caractéristiques, se retrouve très marqué chez Grégoire : l'usage de l'interprétation allégorique. On connaît la théorie sur laquelle se fonde cette méthode : distinction du sens littéral et du sens figuré (*Disc. cat.*, ch. 8 : τὰ αἰνίγματα, δι' αἰνιγμάτων, etc.), et l'emploi systématique qu'en fait Origène. Basile a résisté sur ce point à l'influence du maître. Dans l'*Hexahéméron* par exemple, il

témoigne à plusieurs reprises pour l'interprétation allégorique une répugnance très nette (V. notamment 40 B, 73 C, 76 A, 188 B). Il en est autrement pour Grégoire. Ses traités d'exégèse, sauf l'*Apologie de l'Hexahéméron*, sont fondés sur cette méthode que Basile rejette ironiquement. Il en formule lui-même les règles à plusieurs reprises (*Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, p. 756 et suiv.; *C. Eunome*, III, p. 573; *Disc. cat.*, ch. 32), et il la met en pratique avec une ardeur et une témérité tranquille qui le rangent, sur ce point, parmi les disciples les plus déterminés d'Origène. L'interprétation allégorique apparaît deux fois dans le *Disc. cat.* : ch. 8, dans l'explication des vêtements de peau que l'homme reçut de Dieu après la chute, et ch. 32 dans l'interprétation du symbole de la Croix (ORIGÈNE avait déjà attaché aux vêtements de peau un sens figuré et symbolique : *C. Cels.*, 4, 40 ; *In Lev. hom.* 6, 2 ; voir SRAWLEY, pp. 42, 141). Il faut ajouter, d'ailleurs, que ces deux interprétations se relèvent, la première chez Méthodius (*De resurrect.*, MIGNE, t. XVIII, p. 268), l'autre chez Athanase (*De Inc.*, MIGNE, XXV, 140 A), deux théologiens dont l'influence a été très grande sur le Discours catéchétique. Il n'y a pas lieu de supposer que Grégoire

soit allé prendre à Origène ces deux explications, puisqu'il les retrouvait plus près de lui, l'une chez Méthodius, l'autre chez Athanase. Pour ce qui est de la première, il s'éloigne de l'interprétation d'Origène et reprend celle de Méthodius. Tandis qu'Origène voit dans les vêtements de peau donnés à l'homme le corps lui-même, Grégoire y trouve le symbole de la condition mortelle de l'homme et développe minutieusement cette façon de voir. Quant à la seconde, il déclare lui-même la tenir de la tradition (ἐκ παραδόσεως). Mais ce sont là des divergences de détail. Ce qu'il faut retenir ici, c'est que la méthode d'exégèse allégorique fondée par Origène est presque partout ramenée par Grégoire de Nysse, moins circonspect que Basile, à un emploi systématique. (C'est à ses travaux d'exégèse qu'il a dû la plus grande part de sa renommée chez les Byzantins. V. Michel Psellos, CCXII, Χαρακτῆρες Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, τοῦ μεγάλου Βασιλείου, τοῦ Χρυσοστόμου καὶ Γρηγορίου τοῦ Νύσσης).

En dehors de ces tendances générales et de ces méthodes, l'influence d'Origène sur Grégoire est reconnaissable au caractère de certaines doctrines. Moeller signale justement comme un trait d'origénisme l'importance capitale attribuée par Grégoire, dans sa conception du monde, à la condition de

l'homme. La nature de l'homme et son histoire nous expliquent la nature de l'univers, le secret de la création et les desseins de Dieu (MOELLER, *Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit*, p. 105). Cette façon de placer l'homme au centre de la réalité, dont il devient pour ainsi dire le nœud, nous explique l'élargissement illimité que prend chez Origène et Grégoire l'enseignement de la religion. Partant de la révélation qui les éclaire sur la condition de l'homme, ils remontent progressivement à la connaissance générale des lois de la réalité, et de Dieu.

Origène divisait la réalité en deux parts : le monde sensible, le monde intelligible. Grégoire reprend cette division (*Disc. cat.*, 6, τὸ νοητόν, τὸ αἰσθητόν, etc.). Ces deux mondes s'opposent par leurs caractères ; rien de ce qui existe ne saurait trouver place en dehors d'eux.

On sait la place que tient dans le système théologique d'Origène la théorie du libre arbitre. L'homme étant libre se détourne du bien, séduit par la fausse apparence que Satan lui en présente. Le mal n'existe donc que dans la volonté, et c'est une notion purement négative. De cette idée qu'il a soigneusement approfondie, et dont il tire avec

une extrême rigueur les conséquences, Origène fait sortir une série de conclusions capitales : Dieu est irresponsable du mal ; le mal étant négatif, ne saurait être éternel, et un jour il disparaîtra complètement de la réalité, ainsi ramenée à l'unité première. L'importance que Grégoire accorde lui-même à la liberté, la fidélité avec laquelle il suit ici Origène sont frappantes dans le *Disc. cat.* Selon lui, le libre arbitre est un des attributs de la Divinité, et un des privilèges qui rapprochent le plus étroitement de Dieu l'homme, son image. A l'exemple d'Origène, Grégoire n'insiste si fortement sur ce caractère de la nature humaine que parce qu'il y voit l'explication de la chute et l'origine du mal (ch. 5 et suiv.).

Comme on l'a remarqué (Srawley, *Introd.*, p. xxii), il y a dans cette théorie de la liberté bien des points qui ont été repris après Origène par des théologiens d'orientation différente, et on ne saurait attribuer en bloc à l'influence d'Origène ce qu'on en retrouve dans les idées de Grégoire. Dans la seconde moitié du iii[e] siècle, un des adversaires les plus décidés d'Origène, Méthodius, déclare que Dieu est irresponsable du mal (*De resurr.*, Migne, XVIII, p. 265 D) et que le mal a eu pour origine la négligence de la loi divine. Au iv[e] siècle, tous

les théologiens font du mal une notion purement négative (voir ATHANASE, *De Inc.*, p. 104 C, etc.). Mais ce qui est particulier au système d'Origène et ce que nous retrouvons chez Grégoire, c'est l'ampleur donnée à cette théorie de la liberté, et les conséquences tirées du caractère négatif du mal. Pour Grégoire comme pour Origène, le mal ne saurait être éternel (voir dans le traité *Sur la création de l'homme*, 201 C, la comparaison ingénieuse dont il se sert pour illustrer cette idée). Un jour viendra donc où il n'y aura plus de pécheurs et où toute la création, purifiée du mal, sera réconciliée avec Dieu. C'est la théorie de la restauration finale dans l'état de grâce primitif, de l'ἀποκατάστασις (*Disc. cat.*, ch. 26). Dès le VIIe siècle, on l'a relevée chez Grégoire comme une trace flagrante d'origénisme. Mais, chose remarquable, bien qu'au IVe siècle il y ait eu en Palestine et en Égypte de vives discussions soulevées par l'origénisme, on ne paraît pas avoir été frappé des tendances origénistes de la théologie de Grégoire. Au VIe siècle, Justinien met en avant l'autorité de Grégoire pour rejeter la préexistence des âmes (*Lettre à Menna*, voir MOELLER, p. 1). Pourtant, à la même époque, le philosophe et grammairien JEAN PHILOPONOS, dans un écrit où il rejetait la résurrection des corps,

prétendait s'appuyer, croit-on, sur Grégoire de Nysse (PHOT., *Cod.*, 21 ; cf. 22, 23, etc. ; v. MOELLER, p. 1). PHOTIUS parle de la réfutation présentée par Étienne Gobarus, qui s'efforçait de justifier Grégoire par des arguments que nous ignorons. Enfin au VIII[e] siècle, l'orthodoxie de Grégoire touchant la résurrection se trouvait si sérieusement contestée que GERMAIN, patriarche de Constantinople, composa un traité pour la défendre. Dans ce livre, intitulé 'Ανόθευτος ou 'Ανταποδοτικός, il soutenait que les traces d'hérésies relevées dans certains écrits de Grégoire y avaient été introduites par des origénistes. Les écrits visés par Germain étaient la *Vie de Moïse*, le *Dialogue avec Macrina*, le *Discours catéchétique*. Cette indication est intéressante en ce qu'elle confirme le caractère nettement origéniste des théories de Grégoire sur la résurrection. Quant à l'hypothèse d'une altération systématique, elle paraît insoutenable. (Sur toute cette question, v. MOELLER, p. 108). La théologie de Grégoire est pénétrée d'origénisme, et la théorie de l'ἀποκατάστασις montre simplement sur un point particulier la profondeur de cette influence. Grégoire comme Origène se fait de la création une conception essentiellement optimiste. Il ne peut admettre que l'harmonie primitive soit dérangée

éternellement par l'erreur de la créature, et on peut lui appliquer la formule qui résume le système d'Origène (REDEPENNING, cité par MOELLER, p. 108) : la nature spirituelle est une, et l'homme participe avec Dieu à cette unité. Or cette unité, qui se trouve dans le principe du monde, doit se retrouver dans sa fin. L'intervalle est laissé à la liberté de la créature et à ses erreurs. Mais l'effet de ces égarements sera détruit un jour, et l'unité première rétablie.

Ce serait toutefois se faire de Grégoire une idée incomplète et injuste que de lui refuser toute indépendance à l'égard d'Origène. Sa souplesse théologique est au contraire frappante. Sur bien des points, il se sépare profondément de son maître.

Ainsi, en ce qui concerne la théorie du Verbe, il est inutile de dire que Grégoire s'y écarte notablement d'Origène et le dépasse de beaucoup en précision : il bénéficie en effet des travaux des conciles et de tous les efforts qui ont été faits depuis l'apparition de l'arianisme pour fixer sur ce point la doctrine orthodoxe, de 325 à 383. Ceci n'est peut-être pas très sensible dans le *Discours catéchétique*, parce que Grégoire ne se soucie pas d'y exposer par le menu les difficultés qui ont été soulevées, ni les réponses que l'orthodoxie y a

faites. Un seul chapitre, le premier, est consacré à la question du Verbe, le second traitant brièvement du Saint-Esprit, et le troisième insistant sur l'espèce de conciliation que réalise le dogme orthodoxe entre le polythéisme païen et le monothéisme juif. Encore Grégoire se borne-t-il à esquisser une explication assez particulière du Verbe divin, auquel il assigne dans la nature divine un rôle analogue à celui du λόγος humain dans la nature de l'homme. De même, ch. 4, les caractères du Saint-Esprit sont éclairés par un rapprochement avec le πνεῦμα humain. Mais ailleurs, Grégoire a longuement exposé ses idées sur la Trinité, ou plutôt sa méthode d'apologie du point de vue orthodoxe. Les douze livres du *Contre Eunome* réfutent en détail la thèse et les objections des Anoméens ; le *Contre Apollinaire*, l'hérésie apollinariste. Au reste, le point de vue orthodoxe est sommairement indiqué dans le chapitre 1 du *Disc. catéchétique*. La nature du Verbe est celle de Dieu, et il a tous les attributs divins ; éternel et substantiel, il est la Vie, doué d'une façon absolue de puissance, de liberté, créateur du monde. Il est distinct, d'autre part, de celui qui l'engendre. De même le Saint-Esprit. L'opposition qu'Origène établit entre l'intelligible et le sensible, Grégoire la met entre Dieu

et le monde, et l'unité qui enserre, dans le système d'Origène, toutes les natures spirituelles, Grégoire de Nysse, comme les Pères de Nicée, la réserve, dans le domaine de l'intelligible, à la nature divine (MOELLER, p. 111). Nous sommes loin de la théorie équivoque d'Origène, de ce Verbe conçu comme λόγος — κτίσμα (*De principiis*, 4, 189. Cf. MOELLER, p. 109), appelé ailleurs πρεσβύτατον πάντων δημιουργημάτων (*C. Celse*, 5, 37), et qui, à bien des égards, se trouve placé sur le même rang que les anges et l'âme humaine : théorie toute pénétrée de platonisme, et où le Λόγος divin joue, au-dessus des λόγοι humains, le rôle d'une Ἰδέα ἰδεῶν (MOELLER, p. 111).

S'il insiste, comme Origène, sur l'opposition de la nature intelligible et du monde sensible, Grégoire appuie non moins fortement sur l'idée de la transcendance de Dieu, ce qui l'amène à un autre partage de la réalité : entre Dieu l'incréé, et la création (ch. 28). De la distance infinie qui sépare le Créateur de toutes les créatures, placées ainsi sur le même plan, Grégoire tire une réponse à cette question : le Verbe n'aurait-il pu descendre parmi les hommes en revêtant un corps céleste (v. MOELLER, p. 109) ?

D'après Origène, tout ce qui participe à la nature

spirituelle aurait été procréé de toute éternité par le Verbe divin : théorie étroitement reliée à l'idée qu'Origène se fait du Verbe et de l'unité de la nature spirituelle. Dans le *Disc. cat.* et chaque fois qu'il aborde ce sujet, Grégoire enseigne que les âmes humaines ont été créées dans le temps (Moeller, p. 111). Aux yeux d'Origène, l'homme est avant tout une créature spirituelle ; le corps ne lui a été donné qu'après la chute et en punition du péché. C'est en ce sens qu'Origène interprète le récit de Moïse concernant les vêtements de peau (*id* , p. 113. Cf. la définition si caractéristique donnée par Méthodius, dans le *De Resurr.*, de la thèse d'Origène). Toute différente est l'explication de Grégoire. Si l'on a pu conclure d'un endroit du *De Mortuis* (524-528. V. Moeller, p. 46) qu'il se range sur ce point à l'avis d'Origène, le reste de son œuvre s'oppose absolument à une semblable interprétation. Le *Disc. cat.* enseigne qu'en créant l'homme, Dieu a réalisé en lui l'union de la nature intelligible et de la nature sensible (ch. 6). Les vêtements de peau que l'homme a reçus de Dieu après le péché figurent non pas le corps, mais la condition mortelle (ch. 8). Dans le *Commentaire sur l'oraison dominicale*, Grégoire distingue parmi les créatures raisonnables les anges et les hommes.

Les hommes ont donc été créés avec un corps, et cela en vertu d'un dessein très profond et très sage de la Divinité. Ce dessein, Grégoire l'explique dans le *Disc. cat.* (ch. 6. Voir en outre le *Dialogue sur l'âme et la résurrection*, où G. rejette nettement la théorie origéniste de la préexistence des âmes Cf. MOELLER, p. 47).

Ces divergences d'opinion sur la constitution primitive de l'homme ont pour conséquence une façon différente d'envisager la nature humaine et les éléments qui la composent. Si Origène représente parfois l'homme comme formé d'une âme et d'un corps (*De princip.*, III, 4, § 1, etc. ; voir MOELLER, p. 118), il adopte en général la division en trois : νοῦς, ψυχή, σῶμα qu'il trouve chez saint Paul (*I Thessal.*, 5, 33). Dans le *Disc. cat.* et dans beaucoup d'autres traités, Grégoire s'en tient à l'opposition fondamentale entre τὸ αἰσθητόν et τὸ νοητόν (*Disc. cat.*, ch. 6, 8, etc.).C'est là son point de vue habituel. S'il permet, dans le *Contre Apollinaire*, la division en trois éléments (νοῦς, etc. ch. 48 ; cf. *De hom. opif.*, ch. 8, où il fait allusion à saint Paul), il répugne visiblement à cette manière de voir, parce que c'est une porte ouverte à l'hérésie apollinariste. Dans d'autres endroits du *Contre Apollinaire*, il n'hésite pas à la rejeter (ch. 35. V. MOELLER).

Comme le montre MOELLER, Origène était logique avec lui-même en enseignant que l'homme est formé, en dehors d'un corps, d'un νοῦς et d'une ψυχή. Se faisant de l'âme humaine une idée très haute, si élevée qu'elle a pu le rendre suspect d'émanatisme (MOELLER, p. 109), il ne pouvait se résoudre à la plonger entièrement dans le mal après la chute. La division de la nature humaine en trois éléments lui permet de sauvegarder en partie le caractère céleste de l'âme, ou tout au moins d'entretenir sur ce point une certaine équivoque. Le νοῦς garde, quoique affaiblie, sa pureté première (*De princip.*, 1, 1, § 5; MOELLER, p. 118) et c'est surtout par l'intermédiaire de la ψυχή, âme inférieure, ἄλογος, qu'il prend contact avec le corps. Il en va tout autrement de Grégoire. Rejetant la préexistence des âmes, enseignant que l'homme a été composé, dès l'origine, d'une âme et d'un corps, et distinguant très nettement toutes les créatures, même spirituelles, de la nature divine, il n'a pas les scrupules d'Origène. Par cette vue plus simple sur la nature humaine, il revient à l'enseignement des premiers Pères (SRAWLEY, *Intr.*, p. XXI), et il trouve dans cette opposition fondamentale entre τὸ αἰσθητόν et τὸ νοητόν une explication nouvelle des desseins du Créateur. En réalisant dans l'homme

l'union de ces deux natures, Dieu leur a permis de se pénétrer (*Or. dom.*, IV), et grâce à cette union la nature sensible peut participer comme l'autre aux attributs divins (Moeller, p. 21).

Dans la théorie même du libre arbitre, Grégoire, tout en reproduisant dans ses grandes lignes le système d'Origène, le modifie sur certains points. Comme lui, il explique l'origine du mal par la liberté. Mais Origène gêné par ses idées sur la préexistence des âmes, tend, semble-t-il, à croire que l'homme est amené par une inconstance presque irrésistible de sa nature à se détacher du bien (Moeller, p. 121. M. fait observer toutefois que cette tendance n'est nulle part formulée nettement par Origène). Grégoire est plus à l'aise sur ce sujet. Il explique le péché par la nature de l'homme et par l'affinité de l'élément sensible, du corps, non pas avec le mal, mais avec la terre. Cette affinité l'emportant, entraîne une rupture de l'harmonie primitive. L'âme est entraînée vers ce qui est moins bien, et tombe ainsi dans le mal (*Disc. cat.*, ch. 6. Cf. *De mortuis*).

Une des difficultés auxquelles s'est heurté Origène est la résurrection des corps. Il était conduit logiquement à la rejeter, puisqu'il regardait le corps comme ayant été donné à l'homme après la chute.

La résurrection, ramenant l'homme à son intégrité première, devra le dépouiller de la chair. Origène ne rejette pourtant pas la résurrection des corps, car la croyance générale le force à l'admettre, mais la conception qu'il en a manque de netteté et de cohérence. Il dit que les corps ressusciteront (*De princip.*, II, 10, § 1; III, 6, § 6, etc. V. MOELLER, p. 123), mais en même temps il se représente le corps ressuscité comme très différent de celui que revêt l'âme dans la vie terrestre (*De princip.*, II, 10, § 3, etc.). Comme le fait ressortir MÉTHODIUS (*ap. Phot.*, MIGNE, p. 317 B), Origène ne conserve guère dans la résurrection que l'εἶδος du corps. Selon Grégoire, au contraire, l'homme reprendra, le jour de la résurrection, le corps qui est retourné à la terre pour s'y décomposer, et que la mort a purifié de ses souillures (*Disc. cat.*, ch. 8, et surtout *De an. et res.*).

La théorie de l'Incarnation se ressent chez Origène du rang très élevé qu'il assigne à l'âme humaine, et aussi de la conception qu'il se fait du corps. Comme le remarque MOELLER, l'Incarnation est surtout à ses yeux la consommation de l'union étroite qui joint, de toute éternité, le λόγος humain au Λόγος divin (p. 122). En outre, dans cette visite du Verbe, le corps se trouve à peu près négligé,

l'Incarnation ayant pour but essentiel de réconcilier avec Dieu les âmes humaines (*id.*). Grégoire indique au contraire dans le *Disc. cat.*, avec la plus grande netteté, que l'Incarnation s'applique dans ses effets à toute la nature humaine. Cette nature, le Christ l'a assumée tout entière, et par sa résurrection, il joint dans une union indissoluble l'âme avec le corps, pour les diviniser l'un et l'autre (ch. 16). D'autre part, toute sa théorie de l'Incarnation est fondée sur cette croyance que la visite du Christ parmi les hommes a été le début d'une vie nouvelle, où se sont trouvées définitivement modifiées les conditions de la vie et les espérances du genre humain. Enfin l'Eucharistie, aux yeux d'Origène, est un moyen de salut qui s'adresse surtout à l'âme, tandis que, selon Grégoire (ch. 32), ce sacrement doit procurer au corps la vie que l'âme tire du baptême.

II. Srawley a signalé avec raison, comme une preuve de la souplesse théologique de Grégoire, les emprunts qu'il fait dans le *Disc. cat.* d'une part à Origène, de l'autre à l'adversaire déclaré d'Origène, Méthodius (*Intr.*, p. XXIV). L'influence de Méthodius explique en effet quelques-unes des divergences qui se manifestent entre Origène et Grégoire. Elle s'est exercée profondément sur les théories de Gré-

goire relatives à la mort et à la résurrection, au dessein du Verbe dans l'Incarnation. Méthodius est tout à fait hostile à l'idée de la préexistence des âmes. L'homme a été créé avec un corps (Migne, t. XVIII, p. 268 A). L'interprétation qu'il donne des vêtements de peau est celle de Grégoire dans le *Disc. cat.* (*id.*, 268 A, 268 D; *Ap.* Phot., *Bibl. Cod.*, CCXXXIV, p. 907, p. 293 B. De même 296 C (X), etc.). Les vêtements de peau figurent la mort. Pour lui comme pour Grégoire, la mort est une institution temporaire, faite pour permettre au corps de se délivrer du mal par la décomposition. (*id.*, 268 D). Dieu n'a pas voulu que l'homme restât éternellement souillé par le péché et maudit (*Conv. dec. virgin.* Disc. IX, ch. II, 181 A, Migne). Grégoire emprunte à Méthodius non seulement ses idées, mais jusqu'à son langage (Srawley, *Intr.*, p. xxv). Dans le *Disc. cat.* Dieu est comparé à un potier qui trouverait un de ses vases rempli de plomb par une main malveillante, et qui le briserait pour le vider et le refaire tel qu'auparavant (ch. 13). Cette comparaison se retrouve chez Méthodius (272 A, etc.), précédée d'une autre où l'homme est représenté sous les traits d'une belle statue de métal précieux, qu'une main envieuse a endommagée, et que l'artiste se décide à refondre pour ne pas

prêter à la critique (269 C, 272 A). Grégoire, dans le *Disc. cat.* et dans quelques autres écrits (le *De Anima et Resurrectione*, p. ex.), ne fait que reprendre, quand il parle de la résurrection de la chair, l'idée fondamentale du Περὶ ἀναστάσεως. Méthodius a continuellement en vue, pour la battre en brèche, la théorie d'Origène sur la résurrection d'un corps presque spirituel, ne conservant du corps terrestre que l'εἶδος (MIGNE, 281 C D): « La résurrection, dit-il, est pour le corps. Car elle relève ce qui est tombé. Or c'est le corps qui meurt, non l'âme, etc... » De même (317 A): « Le corps, une fois ressuscité, deviendra impassible ; il ne désirera plus les plaisirs de la terre. Mais rien ne sera changé dans sa disposition. »

Ces idées sur la mort ont naturellement leur répercussion sur la théorie de l'Incarnation. Comme Grégoire (*Disc. cat.*, ch. 32, 35), Méthodius affirme que le Christ a revêtu l'humanité tout entière. Il a assumé Adam ; il a été lui-même le second Adam (*Conv. dec. virg.* Disc. III, ch. VI, 69 B, MIGNE ; SRAWLEY, *Intr.*, p. XXVI. Cf. MOELLER, p. 76). Le dessein du Sauveur a été d'arracher l'homme à la mort et de réaliser l'union indissoluble de l'âme et du corps. De même que la chute du premier Adam avait déposé dans la nature hu-

maine un germe de mort, de même la résurrection du Christ est devenue pour l'humanité un principe de vie (cf. *Disc. cat.*, ch. 16 ; v. SRAWLEY, *Intr.*, p. XVII).

III. Il faut tenir compte, dans une large mesure, de l'influence exercée sur le *Disc. cat.* par le traité d'Athanase *sur l'Incarnation*. Suivant HARNACK (*Précis de l'histoire des dogmes*, trad. fr., p. 172), Grégoire est, pour la théorie de l'Incarnation, le théologien le plus voisin d'Athanase et celui qui, avec Athanase, a répondu le plus clairement à la question : Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? Athanase distingue comme Grégoire deux catégories principales d'adversaires : les Juifs et les Grecs, et il varie ses méthodes d'apologie, suivant qu'il répond aux uns ou aux autres (*De inc.*, 97 A, surtout 152 D. Cf. *Disc. cat.*, Avant-propos, et ch. 1, 4). Quand il s'adresse aux Juifs, il se fonde surtout sur les textes de l'Écriture (*De inc.* 153 A, etc.) ; lorsqu'il en vient aux païens, il fait appel au raisonnement, à la logique, sans dédaigner toutefois les arguments de fait (*id.*, 168 B, etc.). Il montre l'humanité parvenue, par un progrès croissant, aux derniers confins du mal avant l'Incarnation du Christ. De même Grégoire représente Satan roulant jusqu'au fond du mal, une fois qu'il se

fut détourné du bien (ch. 6). Athanase s'efforce de répondre à l'objection suivante : Dieu ne pouvait-il, sans recourir à l'Incarnation, restaurer l'humanité dans son état primitif, par un acte de sa volonté (*De inc.*, 173 B ; *Disc.* II *contre les Ariens*, ch. 68, p. 292 A B) ? De même Grégoire (*Disc. cat.*, ch. 15, 17). Mais les raisons fournies ici et là ne sont pas les mêmes. Grégoire, après avoir montré que les conditions dans lesquelles le Christ prend contact avec la nature humaine sont pures de toute souillure, et en observant que les raisonnements sont inutiles en présence des faits, explique la nécessité de l'Incarnation par des raisons toutes subjectives, tirées des attributs mêmes de Dieu. Selon Athanase, un acte pur de la volonté divine reviendrait à une seconde création. Or il s'agit non de créer, mais de corriger ce qui a été créé. De plus la corruption n'est pas extérieure au corps. Elle est attachée à lui, et un acte de la volonté divine supprimant la mort n'eût pas remédié entièrement à la corruption corporelle. Grégoire emprunte à Athanase une des théories les plus curieuses du *Disc. cat.*, celle de l'immanence du Verbe dans la création pour expliquer l'Incarnation (*Disc. cat.*, ch. 25). La couleur panthéiste de cet argument, très sensible chez Grégoire, l'est

encore davantage chez Athanase, qui fonde son explication sur une théorie de la philosophie grecque. D'après cette théorie, le monde est un grand corps. Cela est exact. Mais si le Verbe est dans ce grand corps, et dans ses parties, il n'y a rien d'illogique à croire qu'il a été aussi dans le corps de l'homme. Ce qui est dans le tout est dans les parties (168 D, 169 A B), etc. Athanase, comme Grégoire, répond à cette objection que le Christ aurait pu revêtir un autre corps que celui de l'homme, et plus relevé. Au reste, ici encore son argumentation diffère de celle de Grégoire. Il répond simplement que le Verbe avait en vue la guérison et l'édification de l'humanité (172 B). Il s'est attaché, pour le guérir, à ce qui était souffrant dans la création : l'homme. Grégoire, allant plus loin, fait valoir la transcendance de Dieu qui éloigne également de la nature divine toutes les créatures (*Disc. cat.*, ch. 27). Quant à la situation paradoxale du Verbe revêtu du corps humain, Grégoire l'explique en montrant que le Verbe n'est pas enfermé dans le corps, pas plus que l'âme humaine (ch. 10) : car, par la pensée, l'âme circule librement dans la réalité. L'argument est pris à Athanase, avec cette différence qu'Athanase distingue nettement l'activité de l'âme, toute spéculative, de

celle du Verbe, qui met le monde en mouvement (*De inc.*, 125 A). Il s'efforce, comme Grégoire, d'établir que la mort du Christ était nécessaire dans le plan de la Rédemption. Grégoire (ch. 32) montre que c'est précisément en vue de mourir pour nous que le Verbe a pris naissance dans l'humanité. En mourant, il nous arrache à la mort, et par sa résurrection reconstitue, en la divinisant, la nature humaine. Aux yeux d'Athanase, le Verbe a voulu avant tout payer la dette de l'humanité : la mort. La mort de tous les hommes s'est consommée dans la sienne (*De inc.*, 109 C, 129 D, etc.), et sa résurrection est devenue un principe de résurrection universelle pour l'humanité. Le genre de mort choisi par le Sauveur a également arrêté Athanase. Avec un grand luxe de dialectique, et cette coquetterie d'argumentation qui est la marque distinctive du *De Incarnatione*, il a essayé de montrer que non seulement cette mort, en apparence infâme, recouvre des desseins sublimes, mais qu'elle était *seule* possible (*id*, 133 A, etc.). Il fallait que le Sauveur reçût la mort de mains étrangères, que cette mort se produisît au grand jour, que d'autre part elle laissât intact le corps du Christ. Si elle est infâme, c'est que le Christ se chargeait volontairement de la malédiction portée contre l'homme. Les bras

étendus du Christ appellent à lui tous les hommes; élevé sur la croix, il purifie l'air que respire l'humanité, nous ouvre la route du Ciel, etc. (140 A). Athanase reprend enfin l'interprétation donnée par saint Paul du symbole de la croix (124 C D. Cf. *Eph.*, III, 17-19). Le Verbe s'étend partout, il ramène à lui tout ce qui existe(124 C D). Grégoire ne suit pas Athanase dans tous les détails de sa démonstration. Pour justifier la mort du Christ sur la croix, il se borne à reprendre l'explication de saint Paul (*Disc. cat.*, ch. 32). L'héroïsme des martyrs est invoqué par Athanase et par Grégoire, mais le *De Incarnatione* fait de cet argument un emploi plus spécial que le *Disc. cat.*, et assez bizarre. La preuve, dit Athanase, que le Christ a bien tué la mort, c'est que les confesseurs ne craignent plus de mourir (*De inc.*, 141 D; 144 A B C, etc.). Grégoire se contente d'alléguer que les martyrs n'eussent pas affronté la mort avec tant de sérénité s'ils n'avaient eu la certitude de la divinité du Christ (ch. 18). Srawley a relevé le parti qu'Athanase et Grégoire tirent l'un et l'autre de l'argument de fait (*Intr.*, p. 28). Pour montrer que l'œuvre du Christ a un caractère divin, ils rappellent les miracles : la naissance du Sauveur (*De inc.*, p. 109 C, 128 C; *Disc. cat.*, ch. 13, 16), le miracle du Christ

marchant sur la mer (*De inc.*, p. 129 D ; *Disc. cat.*, ch. 23), la multiplication des pains (*De inc.*, p. 129 A ; *Disc. cat.*, ch. 23), la résurrection du Christ (*De inc.*, 152 A B ; *Disc. cat.*, ch. 13), les débuts et les progrès de l'Église (*De inc.* 165 B ; *Disc. cat.*, ch. 18) coïncidant avec le déclin du paganisme et du judaïsme (*De inc.*, p. 165 B, 168 B; *Disc. cat.*, ch. 18). Tous deux insistent sur la disparition de la religion juive après le Christ.

On retrouve enfin chez Athanase certaines théories de Grégoire concernant le baptême. Quand Grégoire insiste (*Disc. cat.*, ch. 38, 39) sur le sens de cette régénération spirituelle et sur la nécessité d'une foi droite pour l'efficacité du baptême, il obéit aux préoccupations du moment ; il a surtout en vue l'hérésie arienne, et c'est le baptême arien qu'il essaie de ruiner. Srawley a raison de le dire (*Introd.*, p. xxxv, etc.). Il pourrait ajouter qu'avant Grégoire, Athanase, dominé par le même souci, rejette comme inutile le baptême arien, et enferme dans une formule strictement orthodoxe les conditions de la régénération spirituelle (*Disc.* II *Contre les Ariens,* t. II, p. 236 C, etc. *Ep.* IV, *ad Serapion.* 653 A). Le baptême, pour être efficace, doit nous donner pour père spirituel, non une créature, mais le Créateur. Tout à fait inutile est par

suite le baptême arien, qui invoque dans le Verbe et l'Esprit non pas Dieu le Créateur, mais des créatures.

Telles sont les ressemblances de détail que l'on relève entre le *Discours catéchétique* et le *De Incarnatione*. Elles montrent, encore une fois, que Grégoire, dans une des parties les plus importantes de son système théologique, se fait le disciple fidèle d'Athanase. Dans l'ensemble, les deux traités présentent bien des caractères communs, entre autres une tendance continuelle à montrer que le plan de l'Incarnation et de la Rédemption est irréprochable au point de vue de la logique humaine. Cette façon de procéder revient, en somme, à fonder l'apologie du christianisme sur une double base, celle de la révélation et celle de la raison. La part faite à la raison n'est pas la moins importante. Elle donne à l'enseignement religieux un tour universel, philosophique, fait pour attirer des esprits nés en dehors du christianisme en leur présentant la religion chrétienne comme un système parfaitement lié. C'est là, chez Athanase comme chez Grégoire, le signe d'un esprit théologique compréhensif et exercé, qui doit sans doute beaucoup aux méthodes de la philosophie grecque.

Au reste, Grégoire conserve une certaine indé-

pendance à l'égard d'Athanase comme d'Origène. Entre les doctrines du *Disc. cat.* touchant l'Incarnation et le *De Incarn.* il y a une différence profonde, essentielle. Pour Athanase, le dessein du Verbe est double : amener l'homme à une étroite union avec Dieu en le délivrant du péché et de la mort, rétablir en lui la connaissance du divin (*De inc.* 116 B, etc.). De ces deux points de vue, l'un mystique, l'autre rationaliste, le dernier a été à l'exclusion de l'autre, soutenu par l'arianisme. Il est à remarquer que Grégoire le néglige totalement pour s'attacher au premier. Délivrer l'homme de la mort, et le déifier, tel est selon lui le dessein du Sauveur. Sa théorie de l'Incarnation a par suite moins d'ampleur que celle d'Athanase, mais cette façon de prendre le sujet par son côté purement mystique est très significative. Elle s'explique par les tendances générales du *Disc. cat.*, fortement platoniciennes et quelque peu panthéistes. Il faut noter en outre qu'Athanase et Grégoire ne donnent pas à la mort le même caractère. Grégoire, avec Méthodius, y voit surtout une institution temporaire et bienfaisante. Athanase la considère comme une déchéance (*De inc.* 104, B, etc.). Quand Grégoire formule cette objection : si Dieu prévoyait la condition malheureuse où allait tomber l'homme, il

eût mieux fait de ne pas le créer, — il se fonde, pour y répondre, sur le caractère salutaire de la mort. Athanase au contraire prend presque l'objection à son compte (*De inc.*, 108 A), pour montrer la nécessité d'une intervention divine, si Dieu ne voulait pas rester désarmé en face de la mort (*id.*).

IV. Il faut enfin faire une part dans le *Disc. cat.* à certaines influences de la philosophie grecque. L'empreinte laissée par Platon sur Grégoire a frappé les commentateurs. Grégoire, dit Harnack (*op. cit.*, p. 172), est un platonicien. Cette empreinte, il l'a reçue sans doute à travers Origène, mais les idées héritées de Platon gardent souvent chez lui la marque de leur origine assez nette pour qu'on puisse, sans passer par Origène, les rattacher directement à leur source. La théorie de l'immanence de Dieu, par laquelle Grégoire et Athanase expliquent la possibilité de l'Incarnation, et que Grégoire utilise encore dans son exposé des sacrements, a une couleur platonicienne (voir le *Timée*). L'influence de Platon est sensible chez Grégoire comme chez Origène, dans cette idée que la fin de la création est de ramener à une étroite union avec Dieu les créatures spirituelles. Bien que Grégoire n'affirme pas aussi nettement qu'Origène l'unité de la nature spirituelle, il de-

vance, suivant l'expression de BARDENHEWER, le réalisme extrême du Moyen-Age (*Patrologie*, trad. franç., t. II, p. 116-117. Cf. l'opuscule : *Qu'on ne saurait croire à la possibilité du trithéisme*, MIGNE, XLV, 117-120). Tout son système est pénétré de ces tendances platoniciennes et réalistes. L'Incarnation, pour lui (HARNACK, *op. cit.*, p. 173), réconcilie la création entière avec Dieu : c'est un acte *d'importance cosmique* (*Disc. cat.*, ch. 32 ; SRAWLEY, p. 117).

Dans le détail, Grégoire doit à Platon sa théorie de la nature divine considérée comme immuable (PLAT., *Rép.*, II, 381 C). Platon explique que l'homme a des affinités avec le divin, et tend à s'en rapprocher, à la façon de l'œil qui renferme en soi des éléments lumineux, et recherche par suite la lumière (PLATON, *Timée* 45 B D ; cf. SRAWLEY, *Intr.*, p. XXX, Cf. ARISTOTE ; THÉOPHRASTE, *de Sensibus* § 5. On peut ajouter que cette théorie a passé de Platon à Philon (RITTER et PRELLER, *Hist. phil. graec.*, p. 465 ; *De incorr. mundi*, 13, p. 500 ; *De Cherub.* 6, p. 142). La théorie du mal, dans laquelle Grégoire s'inspire des idées courantes de la théologie contemporaine, combinées avec celles d'Origène et de Méthodius, procède, dans ses grandes lignes, du système de Platon. SRAWLEY signale

avec raison, comme toute platonicienne, l'identification de τὸ ὄν et τὸ ἀγαθόν, d'où découle la notion purement négative du mal (*Intr.*, p. XXII). Platon, longtemps avant Grégoire, a insisté sur cette idée que le mal ne saurait être imputé à Dieu, et vient du libre arbitre de l'homme (*Rép.*, II, 379 BC; X, 617 E. — Voir RITTER et PRELLER, p. 230; *Théétète*, p. 176 A; *Timée*, p. 86 D. De même PHILON : RITTER et PRELLER, *Hist. phil. gr.*, p. 470, n° 491; *De conf. ling.*, 33, p. 432). Une ressemblance bien caractéristique montre, sur un point de détail, jusqu'où est allée l'influence de Platon sur Grégoire. L'homme, suivant Grégoire, s'est détourné du bien parce que le mal en avait pris les apparences. D'où il résulterait qu'il a péché surtout par imprudence et ignorance : ἡ περὶ τοῦ ὄντος ἀκρισία (cf. MOELLER, p. 60; v. *de mortuis*, MIGNE, 500 A; *Disc. cat.* ch. 21). On reconnaît là la théorie platonicienne exposée par exemple dans le *Timée* (86 D). Quand Grégoire montre la résurrection du Christ devenant un principe de résurrection pour la nature entière (*Disc. cat.*, ch. 32; cf. SRAWLEY, p. 117), il traite l'univers comme un grand organisme (καθάπερ ἑνός τινος ὄντος ζῴου πάσης τῆς φύσεως), un seul et même être, bien qu'il ne le dise pas expressément comme Athanase (*De inc.*

168 D, 169 A. Ath. reprend cette formule pour montrer la possibilité de l'Incarnation). N'est-ce pas un souvenir du *Timée* (30 B C : τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον)? Il semble aussi qu'on doive rattacher à l'influence de Platon cette idée que l'âme circule partout sans être enfermée dans le corps (*Disc. cat.*, ch. 10; V. Srawley, p. 55, qui cite le *Phèdre*, 246 B). Cette influence se retrouve enfin dans les théories de Grégoire sur la purification des âmes souillées par le péché. Grégoire présente cette purification, non comme un châtiment infligé par Dieu, mais comme un traitement bienfaisant, destiné à délivrer les âmes du mal. Platon, lui aussi, insiste fortement sur les effets salutaires de cette discipline (*Rép.*, 380 A (II); cf. 591 A B (IX) en faisant valoir que les méchants sont malheureux, et que les punir, c'est leur rendre service.

V. L'influence d'Aristote et de ses disciples se fait-elle sentir dans le *Disc. cat.* ? Srawley signale quelques théories spéciales, un certain nombre de termes empruntés à Aristote par Grégoire, et accommodés par lui à son système théologique (*Intr.*, p. xxx, note 4 etc...). Ainsi l'expression τὸ ὑποκείμενον, prise au sens de matière (ὕλη) et opposée à εἶδος ; la définition de πάθος ; la théorie de la nutrition par laquelle Grégoire explique la transforma-

tion des éléments du pain et du vin dans l'Eucharistie, etc... En somme, les emprunts se réduisent, semble-t-il, à peu de chose, si l'on songe que la plupart de ces locutions et de ces idées avaient dû passer déjà dans la philosophie courante des théologiens.

VI. Reste à définir ce qui, dans le *Discours catéchétique*, revient en propre à Grégoire. Cette part semble être considérable.

L'exposé très minutieux que le *Disc. cat.* présente de l'Incarnation renferme, notamment, quelques idées profondément originales. Comme Athanase, Grégoire semble avoir été frappé de la valeur de cette objection : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas rétabli l'homme dans son état primitif par un acte de sa volonté? Il y trouve une réponse nouvelle, d'une grande élégance dialectique, en tirant des attributs divins : puissance, sagesse, bonté, justice, l'explication de la Visite du Sauveur (ch. 19-26). La bonté de Dieu lui inspire le désir de sauver l'humanité déchue ; sa sagesse lui indique les moyens à employer ; sa puissance lui en permet l'emploi, et lui donne l'occasion de réaliser un miracle sans précédent, en revêtant la nature humaine. Enfin sa justice détermine le mode de la Rédemption. L'homme s'est librement remis entre les mains du

démon. Il ne peut, sans injustice, être enlevé par la force à son nouveau maître. D'où la nécessité d'une rançon. Quelle est-elle? L'humanité revêtue par le Christ. Le démon est tenté par les miracles du Christ; il s'imagine conclure un marché avantageux en s'emparant de Celui qu'il prend pour un homme incomparable, et se dépossède lui-même de sa victime, l'humanité. Par une coquetterie suprême d'argumentation, Grégoire va jusqu'à éclairer au moyen de la psychologie du démon, telle que les circonstances de sa chute nous la font connaître, la vraisemblance de sa convoitise et de son erreur. Et pour que cette explication soit irréprochable, il écarte, par la raison supérieure d'une purification finale et universelle, le reproche de duperie qui pourrait être adressé à Dieu. Sans doute, il y a dans cette idée d'une rançon payée à Satan des éléments traditionnels qui se retrouvent chez les premiers Pères et qui étaient entrés déjà dans la théologie vulgaire des églises grecques (v. Holl, *op. cit.*, p. 180). Mais la façon dont Grégoire rattache cette théorie aux attributs de Dieu lui est toute personnelle, et de l'avis de Srawley (*Intr.*, p. xxxiv), son imagination théologique atteint ici l'essor le plus haut, bien que cette doctrine du Christ-rançon ne doive pas être placée au premier rang de son système (Moeller, *op. cit.*, p. 76).

La partie consacrée à la doctrine des sacrements est sur bien des points originale. Ce qu'il y a de propre à Grégoire, au moins quand on considère la théologie orientale du IVe siècle, c'est d'abord le lien étroit qu'il établit entre l'œuvre de l'Incarnation d'une part, de l'autre le baptême et l'Eucharistie. Les sacrements permettent à l'homme de reproduire et de continuer les effets de la Rédemption. De même que le Christ a, par sa mort suivie de sa résurrection, reconstitué la nature humaine en la divinisant, ainsi l'homme plongé dans l'eau du baptême purifie son âme du péché, la fait naître à une vie éternelle. Grégoire insiste sur cette idée que le Christ nous donne un exemple, et que nous devons le suivre fidèlement dans la mesure de nos forces. L'Eucharistie, de son côté, reproduit un des effets de l'Incarnation. Le Verbe qui s'était infusé à la nature humaine, vient encore se mêler à elle, dans le même dessein de la déifier. Ainsi les sacrements reprennent l'œuvre de l'Incarnation et, chacun à sa manière, maintiennent l'homme dans une union intime avec Dieu. Il importe de relever en outre, dans le baptême, la précision avec laquelle Grégoire en définit la valeur, en limite l'efficacité. Le baptême ne peut produire en nous tous les effets de la résurrection du Christ ; il

faut tenir compte de la faiblesse de notre nature. Il est seulement une rupture dans la continuité du mal, et le principe indispensable de la résurrection spirituelle, etc...

C'est dans l'exposé de l'Eucharistie que réside surtout la nouveauté et l'importance du *Disc. cat.* A cet égard, il fait époque, suivant SRAWLEY (*Intr.*, p. XXXVI et suiv.), dans l'histoire de la théologie orientale, et son influence se manifeste longtemps après, chez JEAN DE DAMAS, EUTHYME ZIGABÈNE, dans la *Theoriani disputatio*. Il faut relever d'abord la nature de l'efficacité attribuée par Grégoire à l'Eucharistie. Le baptême s'adresse à l'âme, l'Eucharistie au corps Cette théorie, inspirée par le souci évident d'associer la nature humaine tout entière à l'opération qui la divinise, rabaisse sans doute le rôle de l'Eucharistie. Mais (SRAWLEY, *Intr.*, p. XXXVII) Grégoire relève l'importance spirituelle de ce sacrement en faisant valoir que la foi est, comme pour le baptême, une condition essentielle de son efficacité.

Quelle est la nature du changement qui s'opère dans le pain et le vin par l'effet de la bénédiction ? Et comment le corps du Christ, distribué à des milliers de fidèles, peut-il, sans se diviser, être donné à chacun d'eux ? Grégoire résout le problème à

l'aide d'une théorie toute physiologique. Il considère les effets de la nutrition dans le corps de l'homme. Le corps n'a pour ainsi dire pas de substance propre. Il est le théâtre d'un afflux et d'un écoulement continuels de la nourriture. C'est ce mouvement incessant qui le forme et le soutient. Or, le fond de la nourriture, c'est le pain et le vin, dont les éléments (στοιχεῖα) n'ont qu'à changer de disposition (εἶδος) pour devenir le corps. On peut donc dire que le pain et le vin sont le corps en puissance, sous la réserve d'un changement de forme, qui leur communique des qualités nouvelles. Durant sa vie mortelle, le corps du Christ était soumis à cette même loi. Le pain et le vin devenaient son corps, divinisé par la présence du Verbe qu'il revêtait. Or la consécration du pain et du vin dans le sacrement opère en eux le changement de forme que les fonctions physiques déterminaient dans le corps du Christ. Grâce à elle, le pain et le vin deviennent *immédiatement* le corps et le sang du Christ.

Dans cette théorie de l'Eucharistie, Grégoire, comme le fait observer SRAWLEY (*Intr.*, p. XXXIX), va notablement plus loin que THÉODORET (*Dial.*, I, p. 25. Ed. SCHULZE). Toutefois il serait inexact de parler ici de transsubstantiation. Il s'agit

pour Grégoire dans la digestion et dans les effets de la consécration, non d'un changement de substance, mais d'un changement de forme. La théorie donnée par lui doit donc être étudiée en dehors des théories occidentales. Elle n'a rien à voir avec l'objet de la querelle qui met aux prises, au XIe siècle, Bérenger et Lanfranc. Par l'importance qu'elle attribue à l'εἶδος, elle élude la difficulté d'expliquer un changement de substance.

Quoi qu'il en soit, cette doctrine a exercé une influence décisive sur la théologie orientale. SRAWLEY montre que Jean de Damas l'a prise pour point de départ, bien qu'il la dépasse en précision et en hardiesse. D'une part, en effet, JEAN affirme la complète identité des éléments consacrés avec le corps et le sang du Christ (*De fid. orth.*, IV, 13), de l'autre il déclare que le pain et le vin deviennent par la consécration le corps historique du Christ, une question que Grégoire ne soulève même pas. Mais, encore une fois, ces théories sont sorties du *Discours catéchétique*, et au second concile de Nicée, en 787, la doctrine de Jean de Damas devient celle de l'Église d'Orient.

III. LE TEXTE

Le texte grec du *Disc. cat.* que nous donnons ici, reproduit exactement celui de l'édition SRAWLEY (*The Catechetical oration of Gregory of Nyssa.* Cambridge, University Press, 1903). Pour plus de détails, voir SRAWLEY, *Introduction*, § 3 *History of the text*, p. XLIII et suiv. Ce texte a été établi d'après un certain nombre de mss. que SRAWLEY partage en deux groupes : d'une part : *a*, *d*, *g*, *h*, *n*, *p*, *i*, *k*; de l'autre : *c*, *f*, *l*, *m*. Du premier groupe, SRAWLEY retient surtout le ms. *p* (Venetus, Bibl. Marc. Gr. 67 ; du XI[e] siècle environ ; 432 feuilles in-quarto ; contient, outre le *Disc. cat.*, différents ouvrages de GRÉGOIRE) auquel se rattachent *a* et *g*, et le ms. *n* (Bibl. Vatic. Pie II, cod. gr. 4 , du XI[e] siècle ; 316 feuilles in-folio ; contient 31 écrits de Grég. dont le *Disc. cat.*). Les mss. d'EUTHYME ZIGABÈNE, dont la *Panoplie dogmatique* renferme de larges extraits du *Disc. cat.* (Fin de *l'avant-propos*, ch, 1, 2, 3, fin du ch. 5, fragm. ch. 8 ; fin du ch. 8 ; ch. 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, début du ch. 16, fin du ch. 27, fin du ch. 32, ch. 33, début du ch. 34, la plus grande partie

du ch. 37), fournissent un texte très voisin du groupe *hn*.

Dans le second groupe, Skawley met à part le ms. *f* (British Museum, add. 22509 ; du xe ou xie siècle, 93 feuilles ; renferme, outre divers écrits de Grégoire, le Περὶ τοῦ ἁγ. Πνεύμ. de Basile ; le début du Disc. manque, ainsi qu'une partie du ch. 37) et le ms. *l* (British Museum, Royal 16 D I ; du xiiie siècle, 479 feuilles ; revu par un scribe qui avait sous les yeux un texte plus pur). Le groupe *c l m* donne un texte très voisin de celui des éditions de Paris, profondément altéré comme lui et défiguré par des lacunes. Toutefois, grâce à la recension qu'il a subie, *l* se rapproche beaucoup de *f* qui doit être pris surtout comme base.

Le texte de Srawley établi sur ces mss. présente donc des différences notables avec le texte des éditions de Paris et celui de la *Patrologie* de Migne.

En dehors des fragments donnés par les mss. d'Euthyme, on peut utiliser quelques brèves citations des *Dialogues* de Théodoret, du traité de Léonce de Byzance *contre Nestorius et Eutychès*, et surtout la *Theoriani disputatio*.

NOTES CRITIQUES ET EXPLICATIVES

Aucun renvoi à ces notes n'est fait dans le texte ni dans la traduction. On est prié de s'y reporter d'office quand on étudie un passage.

AVANT-PROPOS [1] κατηχήσεως. Κατηχεῖν s'applique à l'enseignement oral de la religion chez LUC 1, 4; *Actes*, 18, 25; *I Cor.*, 14, 19; *Gal.*, 6, 6 (SRAWLEY, p. 1). — προεστηκόσι : les ministres de. Voir *Rom.*, 12, 8 ; *I Thessal.*, 5, 2; *I Tim.*, 5, 17 (S., p. 1). — μυστηρίου. Cf. *I Tim.*, 3, 15. Souvent pris, ici même, au sens de : la religion, la foi chrétienne. — [3] μονογενῆ θεόν. Voir JEAN, 1, 18 : ὁ μονογενὴς υἱός. Cf. *Disc. cat.*, XXXIX, 7 ; *Quod non sint tres dii*, pp. 128, 129, 132 (MIGNE, XLV) ; *De fide*, pp. 136, 137 (XLV). Karl HOLL (*Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*) signale l'importance de ce terme dans le vocabulaire de G. (p. 212). Le mot μονογενής appliqué au Fils prend chez lui toute sa force dogmatique, par opposition à la doctrine des Pneumatomaques. L'expression μονογενὴς υἱός est moins souvent employée par lui. Μον. θεός se rencontre assez fréquemment chez BASILE (HOLL, p. 128). Les Ariens, notamment Eunome, s'en servaient d'ailleurs volontiers (*id.*, p. 129). Il est à

noter (p. 165) qu'on ne trouve nulle part cette expression chez Grégoire de Nazianze. — [4] ἑλληνιζόντων : païens, par opposition aux juifs. Cf. *Gal.*, 3, 28 : οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, etc.

I. ὑποστάσεων. Pris ici au sens d'hypostase, par opposition à φύσις. Ailleurs Grégoire l'oppose à οὐσία : *C. Eun.* 320 B (Migne, XLV). G. y explique la différence entre la substance et l'hypostase (*id.*, 320 C). Même opposition dans le *De communibus notionibus*, 181 C, 184 A, C, 185 A, C. — En ce sens, ὑπόστασις se trouve volontiers chez G. joint à πρόσωπον. *C. Eun.*, 320 D : ἐν τρισὶ προσώποις καὶ ὑποστάσεσι ; *De comm. notion.*, 185 D. Mais ὑπόστασις était employé d'abord comme synonyme de οὐσία (p. ex. dans le symbole de Nicée). Ce sens primitif reparaît quelquefois chez G. : *Disc. cat.*, fin du ch. IV ; *C. Eun.*, 305 D. — Pour l'opposition de ὑπόστασις et οὐσία, voir Athanase : *In illud : omnia mihi tradita sunt a Patre meo*, etc. (Migne, 220 A). De même *De incarnatione et contra Arianos*, p. 1000 B. L'opposition de φύσις et ὑπόστασις est indiquée dans les *Fragmenta varia* (1224 A). Dans le *Tomus ad Antiochenos*, p. 80, il y a un passage fort intéressant pour l'histoire du mot ὑπόστασις : 801 A, etc. Athanase a interrogé des fidèles, à qui on reprochait de parler de trois hypostases, sous prétexte que le mot n'était pas dans les Écritures ; il leur a demandé s'ils donnaient à ce mot le sens de substance, de nature, et s'ils en faisaient le même usage que les Ariens : ils ont affirmé, en réponse, leur croyance à la Trinité. D'autres parlaient d'une seule hypostase (μίαν ὑπόστασιν), mais interrogés par Athanase, ils ont déclaré ne

pas prendre le mot dans le même sens que les Sabelliens, et en faire le synonyme de οὐσία (ἡγούμενοι ταὐτὸν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν). Remarquer qu'A. bien que donnant en général à ce mot le sens d'hypostase, l'emploie parfois comme synonyme de οὐσία. Voir *Epist. ad Afros episcopos*, p. 1036 AB : Ἡ ὑπόστασις οὐσία ἐστι, etc. Au synode d'Alexandrie, en 362, les deux formules : une hypostase ; — trois hypostases, furent admises, à condition qu'on leur gardât le sens orthodoxe. — [11] τῷ ὑποκειμένῳ, sens voisin d'ὑπόστασις. J. Rupp (*Gregor von Nyssa, Leben und Meinungen*, p. 168) croit à une glose, mais les mss. sont unanimes, et d'ailleurs l'hypothèse est inutile. Si τὸ ὑποκείμενον est parfois employé par G. comme synonyme de οὐσία (*Disc. cat.*, III, 1 ; *C. Eun.*, 1, p. 320 B. Cf. Srawley, p. 12, note 18), l'expression a, par contre, le sens d'ὑπόστασις dans le *C. Eun.*, I, p. 308 A. En ce dernier sens, elle se trouve aussi chez Basile (Holl, p. 218). — εἴτε γὰρ ἀγαθότης. Il y a ici anacoluthe, puisqu'il faudrait régulièrement ἀγαθότητα. Le mouvement de l'idée explique du reste cette irrégularité. Le texte d'Euthyme porte ἀγαθότητα, δύναμιν, σοφίαν, contrairement aux autres mss. : tentative pour corriger la construction trop libre de G.

II. ἀναγωγικῶς. f, l et la vulgate donnent ἀναλογικῶς, qui est une correction. Ἀναγωγή est d'un emploi courant chez Origène. Chez Grég., voir *Vie de Moïse*, 398 C. Désigne le mouvement de la pensée pour passer du sens littéral au sens figuré. Ici, employé dans le sens d'un mouvement vers le haut.

III. [2] μοναρχίας. Srawley (p. 16, note 7) renvoie à Athanase, *C. les Ariens*, IV, 1, et à Grég. Naz., *Disc.* XXIX, 2.

IV. οὐσιωδῶς ὑφεστώσας δυνάμεις. Holl (p. 210, 211) montre le saut que fait la pensée de G. en passant de l'idée de δύναμις à celle d'ὑπόστασις. Le mot δύναμις indique seulement un mode de la divinité. Ainsi dans la formule empruntée à Origène par Basile et G. Naz. : ἀρχή pour le Père, ἐνέργεια pour le Fils, τελείωσις pour le Saint-Esprit sont des δυνάμεις. Mais il y a loin de cette notion à celle de δυνάμεις conçues comme des hypostases distinctes, dont chacune est en possession de la divinité tout entière. Le passage d'une idée à l'autre doit s'être fait inconsciemment dans l'esprit de G. Il était servi ici, comme l'observe Holl, par l'absence de distinction entre la force et la substance dans la philosophie antique, peut-être aussi par le sens précis et concret du mot δυνάμεις dans l'Écriture (êtres célestes). — [4] ὑποστάσει, ici, synonyme de οὐσία (voir plus haut).

V. κοινῶν ἐννοιῶν. On reconnaît ici l'influence d'Origène, qui a été plus forte sur G. que sur les autres Cappadociens. Moins circonspect que Basile, G. ne refuse pas le secours de la philosophie antique pour la démonstration des vérités de la foi. Voir son traité 'Ἐκ κοινῶν ἐννοιῶν sur la Trinité. (Cf. Holl, p. 199, etc.) Srawley cite Origène : *Philocalia*, IX, 2. — οἰκονομία. Srawley (p. 20, note 2) montre ce mot couramment employé chez les Pères pour désigner le plan divin de l'Incarnation. Athanase, *C. Apollinaire* (p. 1096 A) parle des hérétiques qui δόκησιν τὴν οἰκονομίαν τοῦ πάθους ὑπολαμβάνουσιν. — *id.*, I, p. 1125 A, τῆς τοῦ σταυροῦ οἰκονομίας, etc. F. Boulenger (*Grégoire de Nazianze, Discours funèbres en l'honneur de Césaire et de Basile*,

p. LIX) relève pour οἰκονομία les sens successifs d'administration d'une maison, gouvernement, ordonnance p. ex. d'un sujet littéraire; puis chez les Pères: grâce de la Providence, parfois aumône; d'une façon générale : vie et œuvre du Christ, rôle de la nature humaine dans le Christ (opposé à θεολογία), incarnation, passion du Christ, eucharistie. Dans le *Disc. cat.*, οἰκονομία est souvent employé pour désigner : 1° l'économie providentielle du monde : XII, τὰς κατὰ τὸν κόσμον οἰκονομίας; XXIV, 3, ἡ διηνεκὴς τῶν ὄντων οἰκονομία; 2° les vues de Dieu concernant l'homme : XXXV, 7, κατ' οἰκονομίαν (en parlant de la condition mortelle attachée à l'homme par Dieu); 13, τὴν τοῦ τάξαντος οἰκονομία; 3° le soin de gouverner la terre confié par Dieu à Lucifer : VI, 5, τὴν περίγειον οἰκονομίαν; 4° le plan de l'Incarnation : V, τὴν κατ' ἄνθρωπον οἰκονομίαν; X, 3, τῆς θείας οἰκονομίας; XX, τῆς παρούσης οἰκονομίας; XX, 3, ἡ κατὰ ἄνθρωπον οἰκ.; 4, τῆς οἰκον. τοῦ θεοῦ; XXIV, 6, τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκ.; XXV, τῇ οἰκ. τοῦ μυστηρίου; 5° la passion du Christ : XVI, 9, τῆς τοῦ θεοῦ περὶ τὸν θάνατον οἰκ.; XXXII, 6, τῆς κατὰ τὸν θάνατον οἰκ.; XXXV, 7, ἡ κατὰ τὸν θάνατον οἰκ.; 6° la grâce du baptême : XXIV, 3, τῆς θείας οἰκ.; XXXIV, 4, τῆς μυστικῆς οἰκονομίας. — [2] ἕξις. Srawley (p. 21, note 8) rapproche de ce passage Platon, *Théétète*, 197 A, où ἕξις : faculté de disposer librement et entièrement de quelque chose, est opposé à κτῆσις : fait de posséder. — τὴν τῶν ἀγαθῶν προεκτικήν τε καὶ ποιητικὴν δύναμιν. Les mss. sont divisés entre ὀρεκτικήν et προεκτικήν (Migne donne ὀρεκτικήν). Srawley regarde ὀρεκτικήν comme une correction manifeste. Hésychius, I, 376, et Suidas (cités par S.) tiennent la forme προεκτικός pour une corruption de προετικός.

Mais elle peut venir de προέχειν et προέχεσθαι, au sens de présenter. Le mot auraitici un sens analogue à προετικήν. — [3] ὁ θεὸς λόγος. La vulgate donne ὁ λόγος. S (p. 22, note 5) rapproche Athanase, *De Inc.*, 18, 19. —[4] Καθάπερ. G. pense que l'œil renferme des éléments lumineux qui le rendent capable d'attirer la lumière du dehors. Voir Platon, *Timée*, 45 B D, etc. (note de S.). — [7] τῇ ὁμοιώσει τῇ κατὰ τὴν εἰκόνα. G. n'établit pas de différence de sens entre ces deux mots, comme le fait Origène (S., p. 24, note 5). Noter qu'ailleurs G. comme Origène et comme Basile, emploie volontiers l'expression ὁμοίωσις (ὁ. πρὸς θεόν ; ὁ. πρὸς τὸ θεῖον) pour désigner l'union mystique de l'âme avec Dieu (μακαριότης) ou la fin de la vertu (τέλος τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου). Holl, p. 203, relève l'emploi d'ὁμοίωσις en ce sens dans *In Psalm.*, 433 C ; *In Cant. Cant.*, 773 A, 776 B, 800 C; *Or. dom.*, 1145 A B, 1177 A B ; *De an. et resurr.*, 89, 92 ; *De mortuis*, 521 D, etc... – [9] La fin du chapitre est citée par Euthyme dans sa *Panoplie dogm.*, part. I, 6. — καταλλήλως. Omis dans un groupe important de mss. (fl et vulg.). S. le maintient, en rapprochant : même chap. 4 : διὰ τοῦ καταλλήλου, etc., et traduit avec raison : par un mouvement correspondant (S., p. 26, note 5). — [10] τὸ αὐτοκρατὲς καὶ ἀδέσποτον. Cf. *De hom. op.* XVI, p. 185, A : κατὰ τὸ αὐτοκρατές τε καὶ αὐτεξούσιον. — [12] ἀναχώρησις. Sur cette conception du mal qu'il faut rattacher à Origène, et à Platon par Origène, voir l'Introduction.

VI. [2] τὸ νοητόν τε καὶ αἰσθητόν. Cette division du monde en deux éléments : l'intelligible et le sensible, est exposée dans *C. Eun.*, I, 333 B ; G. range la nature

intelligible dans l'ἀόρατον et il y distingue la partie créée et la nature incréée, etc. Cf. aussi *De an. et resurr.*; *De hom. opif.* etc. Moeller (*Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit.* Halae, 1854) signale dans ce partage de la réalité l'influence d'Origène. Sur ses conséquences, voir Moeller, p. 108, etc. — [3] λῆξιν. Cf. *Or. dom.*, IV, 1165 B, C; *De hom. op.*, XVII, 189 C; *C. Eun.*, XII, 1004 A; V, 681 C. — Krabinger dit de ce mot : mere platonicam vocem (Liv. I, annot., p. 206). Les traductions se partagent entre : sors, locus ou regio. Les deux traductions sont exactes. Moeller (p. 19) traduit : certam vitae sortem atque consuetudinem certo loco inhaerentem. Il rapporte pour la combattre l'interprétation de Rupp (*Gregor von Nyssa*, p. 179), qui traduit ainsi τὸ μὲν κατάλληλον τῇ νοητῇ φύσει χωρίον : Die der geistigen Natur angränzende (!) Sphaere. Gr., ajoute Moeller, croyait, comme la plupart des Pères, que toute créature intelligible occupe dans l'espace une place limitée. — [5] προσνεμηθείσης. Les anges sont préposés à la surveillance, et dans une certaine mesure, à l'organisation de l'univers. Idée judaïque, dit Srawley. N'y aurait-il pas, en outre, ici, un souvenir du *Timée*? — [7] ἀλλοίωσιν. Cf. *De hom. op.*, XVI, 184 C. Le divin est incréé et soustrait à l'altération; la créature, au contraire, est sujette au changement. Noter dans le *De hom. op.* ces paroles qui se retrouvent presque littéralement dans le *Disc. cat.* : τὸ μὲν ὡσαύτως ἔχει, καὶ ἀεί, τὸ δὲ διὰ κτίσεως γεγενημένον ἀπ' ἀλλοιώσεως τοῦ εἶναι ἤρξατο. Cf. *C. Eun.*, 469 C; *In Psalmos*, IV, 500 A B; *in Cant. Cant.*, 832 D. — ὑποβαλών. d h n

donnent ἀποϐαλών, corruption évidente. Il est difficile de se prononcer entre ἐπιϐαλών et ὑποϐαλών. Toutefois S. semble avoir raison d'adopter ὑποϐ. Il renvoie à un endroit exactement semblable du *Disc. cat.* (VII, fin) qui présente la même altération dans les mss. (S., p. 34). — [8] ὑγείᾳ. Irrégularité de construction. G. devait avoir dans l'esprit le verbe ἕπεσθαι qui figure dans la phrase suivante. — οἷόν τινι βάρει. L'exemple se retrouve dans le *C. Eunom.*, II, p. 629 C. — [10] ἀπαθής. Moeller, p. 42, se demande quel est le sens exact attaché à ce mot par G. Sans doute il désigne l'absence de toute maladie physique et morale. M. renvoie, pour la notion de πάθος, au *C. Apollin.*, ch. XXXII.

VII. [4] ἔξω... τῆς τῶν κακῶν αἰτίας ὁ θεός. La théorie de G. a une couleur toute platonicienne : *Rep.II*, 379 C, X, 617 E ; Philon, *De conf. ling.*, 35, p. 432. — Athanase la formule dans le *Disc. contra Gentes*, p. 12, ch. 6 : Le mal n'existe pas en soi, sinon Dieu, créateur du monde, en serait l'auteur. Pour le caractère négatif du mal, l'explication qu'il donne de son origine et du rôle de la liberté, cf. encore G. : *De virgin.*, XII ; *De an. et res.*, 92 B ; cf. G. Naz., *Disc.* XL *In sanct. bapt.*, 424 A ; IV, 572 B.

VIII. ζωήν-βίον. ζ. = souffle de vie ; β. a un sens plus large. — [3] ἀναπλασθείη. Les mss. d e g h l[1] n p ajoutent ici les mots : εἴ γε τὸ κατ' εἰκόνα ἐν τῇ παρούσῃ ζωῇ διεσώσατο. Krabinger leur a donné place dans son texte. S. les supprime, parce qu'ils ne se trouvent pas dans les mss. f et l qui font autorité, et que d'ailleurs ils introduisent une idée qui ne s'accorde pas avec le contexte. — [4] ἱστορικώτερον. Ici les vêtements de peau symbo-

lisent la condition mortelle de l'homme déchu. *De an. et res.*, 148 C, les vêtements de peau figurent la condition humaine. Mais dans *De mortuis*, III, 524 D, Grég. les prend comme symbole des basses inclinations : plaisir, colère, gourmandise. *De virgin.*, XII, on trouve cette définition : τοὺς δερματίνους χιτῶνας, τουτέστι τὸ φρόνημα τῆς σαρκός. G. en tout cas rompt résolument avec l'interprétation origéniste qui voit dans les δ. χιτῶνες le corps humain lui-même. G. Naz. est moins net ; tantôt il penche (mais non sans hésitation) vers l'explication d'Origène : *Disc.* 38, 324 (τοὺς δερματίνους ἀμφιέννυται χιτῶνας, ἴσως τὴν παχύτεραν σάρκα, etc.), tantôt il l'admet sans réserve : *Carmen*, l. I, sect. 1, 8 v. 115 (Migne, 37, 455) δερματίνους χιτῶνας ἐφέσσατο σάρκα βαρεῖαν, etc. (voir Holl, p. 162). — αἰνιγμάτων. Pour la théorie de l'interprétation allégorique, cf. *C. Eun.*, III, 573 ; *Cant. Cant.*, 756. — [5] διάχυσις. e f g [1] h l donnent διάλυσις qui est une altération. — [7] σκεῦος. Le même exemple se retrouve, avec le même sens, dans l'*Or. funèbre de Pulchérie*, 876 D, 879 A. — ἀπρόχυτον. Les éditions de Paris portent ἀπρόσχυτον, mais les meilleurs mss. donnent ἀπροχ. — ἀναστοιχειώσει. Au sens de : restaurer les éléments dans l'état primitif : *Disc. cat.*, XXXV, 7 ; *Or. fun. de Pulchérie*, 877 A ; *De an. et res.*, 148 A. ἀναστοιχείωσις est employé plus loin, 35, 13, au sens rigoureux de résurrection des corps, par opposition à ἀποκατάστασις. Mais il n'a pas toujours ce sens spécial. *Disc. cat.*, XL, 2, il est pris comme synonyme de ἡ ἄνωθεν γέννησις pour désigner la régénération spirituelle du baptême. — [9] τὸ τῆς ἀρετῆς φάρμακον. Influence de la théorie platonicienne de la κάθαρσις. Cf.

ch. XXVI et XXXV, fin (S., p. 46, note 10). — τεταμίευται, et les mss. inférieurs donnent ταμιεύεται. Τετ. a un sens plus précis et expressif. — [12] μυρμηκίας. Cf. *De an. et res.*, 56 C où les vices sont également comparés à des verrues. — [13] ὅτι γὰρ ἐκτραπήσεται. Ce qui suit jusqu'à ...χώραν οὐχ ἔχει [16] se retrouve chez Euthyme, *Panopl. dogm.*, part. I, vi. — [19] διὰ τίνος ἔδει... jusqu'à τό τε σῶμα τῆς ψυχῆς διακρίνεται, XVI, 6, se trouve reproduit chez Euthyme, *Pan. dogm.*, I, vii, 213, etc.

IX. γένεσις ἀνθρωπίνη, etc... Apposition à πρὸς τὰ ἐφεξῆς ; il faudrait donc régulièrement l'accusatif. Le texte d'Euthyme donne τὸ ἐφεξῆς, effort pour simplifier la construction et faire disparaître l'anacoluthe. Mais une irrégularité analogue se relève ch. I, 11 (voir la note).

X. Ἀλλὰ μικρόν... Cité par Léonce de Byzance, *Contre Nestorius et Eutychès* (S., p. 54, note 8). — εὐπερίγραπτον ; vulg. περιγραπτόν. Cf. *in Hexah.*, 64, εὐπεριγράπτοις τοῖς ῥήμασιν. — Καὶ τίς τοῦτο. Cité par Théodoret, *Dial.*, II, p. 194 (Migne) pour prouver les deux natures dans le Christ. Le dessein de G. est tout différent (S., p. 54, note 10). — κατακλείεται. Cf. *De an. et res.*, 217 A B. S. cite Plotin, *Ennéades*, 4, 3, 20, etc... Rapprocher aussi G. Naz., *Disc.* XXXII, *De moderat. in disput.*, 205 A. — [3] οὕτω καὶ ἐπὶ τούτου. Καὶ ἐ. τ. est oublié par le groupe d e g h l n p et vulg. ; μοι est oublié par f l vulg. — [4] ἐξημμένην. L'interprétation de S. (clinging) est juste (p. 56, note 10). Zini, le traducteur d'Euthyme, traduit par *attingere* ; Hervet : *attingit et deprehendit* ; Fronton du Duc propose : 1° conjungi et dependere, adopté par Krabinger ; 2° accendi (quae ex subjecta materia accensa est). Il

essaie de justifier cette interprétation par τὴν τὸ πῦρ ἐξάπτουσαν ὕλην de la phrase précédente. Mais il faudrait une préposition devant τοῦ ὑποκ. — περιγράφης. Cf. *C. Apoll.*, 1160 A. Les Antiochiens, remarque Holl, considèrent comme une proposition fondamentale cette idée que la divinité infinie ne peut s'enfermer complètement dans un être terrestre (Holl, p. 229).

XI. ἀνακράσεως. G. emploie indifféremment, pour qualifier l'union des deux natures dans le Christ, les mots ἕνωσις καὶ προσεγγισμός (X, 4), μίξις, ἀνάκρασις, σύγκρασις, σύνοδος, συνδρομή, συνάφεια. Ils marquent une union intime et profonde. Μίξις, ἀνάκρασις et συνανάκρασις (*Disc. cat.*, VI, 3) désignent l'union de τό νοητόν et τὸ αἰσθητόν dans l'homme ; συνδρομή, XVI, la réunion des éléments qui forment le corps ; συνάφεια est appliqué à l'union des hypostases dans la Trinité (Holl, 226, 227).

XIII. πάθους. Le sens du mot est ambigu. Appliqué à la naissance, il signifie la passion éprouvée par les parents (ἡδονή) ; appliqué à la mort, il désigne l'infirmité, la faiblesse (φθόρα). N'est expliqué par G. que dans le chap. XVI. — [3] γένεσις et γέννησις sont indifféremment employés dans le même sens par G. — [5] παρθενίας. Cf. *C. Eun.*, 473 D ; III, 580 D ; 585 A ; IV, 628 A. 636 D, 637 B ; *Vie de Moïse*, p. 332 D ; *Contre Apoll.*, 1164 D ; *In Christi resurr.*, III, 616 B.

XIV. τῷ λύθρῳ. La leçon εὐτελεῖ ἐλύτρῳ est une glose qui apparaît pour la première fois au XIIIe siècle dans le ms. l. Elle a été inspirée sans doute par le désir d'adoucir la brutalité du mot λύθρον. Quant au mot

εὐτελεῖ, sa présence est peut-être due au voisinage de συνευτελίζεσθαι, à la fin du ch. (Srawley, p. 62, l. 13).

XV. φιλανθρωπία. Cf. *Contre Apollin.*, II, ch. XLII, p. 1821 C; *C. Eun.*, VI, p. 724 C. — [3] ἐπίσκεψιν, au sens biblique de visite, rédemption. Cf. Luc, I, 68, ἐπεσκέψατο; VII, 16, et *Actes*, XV, 14. πρὸς ἐπίσκεψιν καταβῆναι est probablement un souvenir de l'*Exode*, III, 8, IV, 31 (S., p. 64, 1). — [4] περιόδους, cf. ch. XVII. Rapprocher *De anim. et resurrect.*, III, p. 157 D; *id.* p. 72 B. — [7] φύσις, pris au sens de κτίσις.

XVI. πάθος. S. (p. 67, 1) cite la définition du πάθος par Aristote, et rappelle les deux sens de ce mot chez G., l'un, propre : le mal; l'autre, abusif : l'évolution de l'être humain. S. cite encore *C. Eun.*, VI, 721 B C; 724 B. Le premier de ces deux passages se rapproche étroitement du langage tenu par G. dans le *Disc. cat.* — θεωρεῖται. Ici et dans plusieurs autres endroits du *D. C.*, θεωρεῖσθαι est un pur synonyme de εἶναι. — τοῦ ἐπιρρύτου τε καὶ ἀπορρύτου. Tous les mss. donnent τῆς ἐπιρρύτου. f et le texte d'Euthyme omettent τῆς devant τροφῆς. Correction évidente, dit S., qui, avec raison, rétablit τῆς devant τροφῆς et remplace le premier τῆς par τοῦ. Voir un endroit analogue *De an. et resurr.*, p. 141, cité par S. (p. 68, 2-3). — [4] προσαγορεύοι. Le sujet est l'adversaire imaginaire. l vulg. donnent τις διάζευξιν; e n et le msc. d'Euthyme donnent εἰ δέ τις τήν. — ἢ ἡνωμένων. Conjecture de Krabinger adoptée par S. ἢ νοουμένων est donné par d g h n p; ἡνοουμένη est la leçon de f: Migne donne ἡνωμένη. — [7] περιτρυφθέντος. La plupart des mss. donnent περιτριφθέντος. S. avec raison adopte la conjecture de Krabinger fondée sur l'em-

ploi de περιθρύπτω (VIII, 7). L'orthographe περιτρυφθέντος est, dit-il, plus correcte (?) que celle de l et des éditions de Paris περιθρυφθέντος. — [8] Καθάπερ δέ, etc... Cf. *C. Apoll.*, LVI, p. 1257 D ; *C. Eun.*, V, 700 D, 708 A, etc... — [9] καὶ τοῦτό ἐστι... jusqu'à διὰ τῆς ἀναστάσεως est cité par Théodoret, *Dial.*, III, p. 300 (Migne).

XVIII. [3] ἀναίμακτον ἱερωσύνην. Variante de l'expression courante chez les Pères : ἀναίμακτος θυσία. Voir G. Naz., *Disc. fun. en l'honneur de Basile*, XLVI, etc. — φιλοσοφίαν : vie chrétienne. Cf. *De baptismo*, 420 C ; *Vie de Macr.*, 965 B. Ce mot est pris chez les Pères dans des acceptions assez différentes. Il désigne la doctrine chrétienne, la religion chrétienne, la vertu, ou une vertu, la piété, la vie monastique (F. Boulenger, *op. cit.*, LVI). Ici, sens général et assez vague. — [5] δυναστευόντων. Cf. Eusèbe, *Hist. ecclés.*, IV, 6. Décret rendu par Hadrien après la révolte des Juifs, en 134.

XXI. [3] Ἐν τούτῳ τοίνυν. Ici commence une longue phrase qui prend fin seulement avec [5] ...σημασίας ἐστίν. Elle se compose de deux membres très disproportionnés, puisque le premier va de [2] jusqu'à πάντα μοι κατὰ ταὐτὸν, etc... [5], et que le second ne comprend que quelques lignes (πάντα... ἐστίν). L'idée est celle-ci : étant donné que l'homme, *image* de la divinité, mais, à ce titre, sujet au changement, s'était attaché à l'apparence trompeuse du bien, et était devenu ainsi la proie du démon (premier membre) — que devait faire Dieu, pour rester fidèle à ses attributs ? (second membre). La pensée de l'auteur, dans la première partie de la phrase, parcourt pour ainsi dire trois étapes :

Première étape. Il y a entre l'image et le modèle une

différence fondamentale : l'un est naturellement immuable, l'autre est changeante [1]. Ici [2] s'ouvrent une série de parenthèses, greffées les unes sur les autres : 1. Définition du changement (ἡ δὲ ἀλλοίωσις... προϊοῦσα) ; 2. Deux sortes de changements : l'un dans le sens du bien, l'autre dans le sens du mal (δύο δὲ.... τὸ μὲν.... τὸ δὲ...) ; 3. Sens où s'opposent le bien et le mal (ἡ γὰρ... ὕπαρξιν).

Seconde étape. G. résume les points acquis et commence à en tirer les conséquences : la nature de l'homme est donc sans cesse en proie au changement (ἐπειδὴ τοίνυν). Sa volonté l'entraîne vers le bien (fin de [3]). Mais le bien a deux formes : l'une véritable, l'autre illusoire ; et la volonté risque de prendre celle-ci pour celle-là : καλὸν δέ... γενέσθαι [4].

Troisième étape. G. reprend encore une fois l'idée sous une forme plus précise, qui fait suite au développement précédent, et ramène le lecteur à la question pendante (ἐπεὶ οὖν) : quand l'homme eut été ainsi induit en erreur, etc... La phrase est coupée par la parenthèse οὐ γὰρ ἂν... περιπλασθείσης. Mais le membre qui suit (ἐν ταύτῃ... ὑποζεύξαντος) replace sous les yeux du lecteur la triste condition de l'homme, résumant ainsi dans une formule très claire et complète ce qui vient d'être dit, et faisant ressortir le second membre de cette seconde phrase. L'édition de Paris fait commencer le chapitre XXII à [5], — division qui se trouve dans les mss. b et f, — le chapitre XXIII à κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον (XXII, [2]). Nous avons dû nous-même, pour assurer la correspondance du texte et de la traduction, morceler en quatre fragments cette interminable période.

. XXI. [3] πέρας. Le mouvement vers le bien ne connaît pas d'arrêt. Cf. *Vie de Moïse*, p. 300 D. Grég. s'y appuie sur la parole de Paul (*Philipp.*, III); cf. surtout *De Hom. opif.*, XXI, 201 A. — ἀναπεισθείς. Cf. *De an. et resurr.*, 92 A B, où G. explique encore que l'homme, trompé par l'ange déchu, s'est tourné vers le mal, faussement revêtu des apparences du bien.

XXII. [2] κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον. Les mss. b et e et les éditions de Paris font commencer ici le ch. XXIII. Dans le msc. f, la coupure est pratiquée avant les mots : Οὗτος δέ ἐστί τις.

XXIII. [2] γέννησιν ἄφθορον. Cf. *C. Eunome*, IV, 628 A. — [2] ἀνάρρυσιν. Les mots τῶν καταδίκων ἀν. ne figurent que dans b, e, h, n. Morel traduit par: damnatorum absolutio. Krabinger y voit une trace de l'enseignement d'Origène sur l'absolution finale de tous les pécheurs. Mais il s'agit ici, comme le montre la suite des idées, de miracles accomplis pendant la vie terrestre du Sauveur. S. (p. 87, n. 5) propose trois sens : 1° absolution des pécheurs durant la vie du Sauveur; 2° guérison des malades mortellement atteints; 3° délivrance des possédés. S. préfère à la première interprétation la seconde et la troisième. La troisième paraît être la plus juste, puisque les mots τῶν τῆς φύσεως ἀρρωστημάτων sont déjà une allusion générale aux guérisons de malades accomplies par le Christ. La seconde explication est-elle d'ailleurs soutenable? — ὀψοφαγία. S. traduit par « banquet » (p. 88, l. 13). Il est plus probable que ὀψοφαγία veut dire ici : repas de poisson. Cf. Athénée, p. 338 B, ἐπὶ ὀψοφαγίᾳ διαβόητος, au sujet d'un certain Dorion ὀψοφάγῳ et ὀψολόγῳ; et plus loin, 343 F

(ἰχθῦς ἠγόραζεν). — [3] αἱρεῖται. Voir S., p. 89, l. 2. L'idée du Christ-rançon apparaît dans IRÉNÉE, *C. Haer.*, V, 1 ; elle est adoptée par ORIGÈNE qui regarde le sang du Christ comme le prix demandé par Satan (*in Rom.*, II, 13, et *in Matt.*, XVI, 8) : le Christ donne sa ψυχή comme rançon à Satan. Cette idée se retrouve chez AMBROISE, AUGUSTIN, LÉON I et GRÉGOIRE I, etc... ATHANASE ne l'admet pas ; GRÉG. DE NAZIANZE la rejette, *Disc. XLV in sanctum Pascha*, p. 653. Il y oppose ce dilemme : si la rançon a été payée à un autre qu'au maître de l'homme (Satan), à qui a-t-elle été payée, et pourquoi ? Si elle a été payée au Méchant, quelle conception impie ! Il fait valoir encore que Satan, en recevant Dieu lui-même, eût touché pour prix de sa tyrannie un salaire démesuré, que le Père ne peut s'être complu à voir répandre le sang de son Fils. Selon GRÉG. NAZ., le Christ s'est donné en rançon non à Satan, mais à Dieu, pour que l'homme fût délivré du mal et sanctifié. Dieu n'a pas eu besoin de ce sacrifice. Il ne l'a pas demandé, etc... — Ἀλλὰ μήν. Cette idée que l'humanité revêtue par le Christ a servi de voile à sa divinité pour induire plus facilement Satan en erreur se retrouve dans *In Christ. res.*, I, 608 A (S., 89, note 3), et *Disc. cat.*, ch. XXIV.

XXIV. [2] θαυμάτων. Les mss. d e g h n p donnent δογμάτων, corruption évidente de θ. — [3] τοῦτο γίνεται. Il est inexact de dire, comme le fait G., que la divinité du Fils devient ἀνθρωπίνη φύσις (S., p. 92, note 15). — [4] δελέατι. Cf. G. NAZ., *Disc. XXXIX in sanct. lum.*, 394 A. La même idée y est exposée dans des termes analogues. G. NAZ. dit de Satan : σαρκός προβλήματι δελεάζεται.

XXV. Τίς γάρ. Immanence de Dieu dans la création. Cf. ATHANASE, *De inc.*, 109 A. Idée en germe dans le *Timée* (S., p. 95, note 3). — ἐν ἀνθρώπῳ. f l et vulg. donnent ἀνθρώποις, correction destinée à faire disparaître l'ambiguïté du singulier ἀνθρώπῳ, qui doit signifier, non pas un homme, mais la nature humaine.

XXVI. ἀπάτην τινά. KRABINGER écrit ἀπάτῃ τινί, correction inutile, qui a contre elle tous les mss. — [2] δικαιοσύνῃ. KRABINGER fait de ce datif le complément de ἀποδιδόντα, et de τῇ ἀγαθότητι un complément de circonstance. Il vaut mieux, avec SRAWLEY, détacher, en leur donnant la même valeur, ces deux datifs : conformément à la justice, etc. — [5] Ἐκ γάρ. Satan lui-même doit être finalement sauvé. ORIG., *De princip.*, III, 6 (S., p. 98, note 19). — [6] καθάπερ. Sur ce feu purifiant, cf. *De an. et res.*, III, 100 A; G. NAZ., *Disc. XXXIX in sanct. lum.*, 357 C; *Disc. XL in sanct. baptis.*, 409 D, 412 A. G. NAZ. distingue le feu qui purifie (καθαρτήριον) que le Christ est venu jeter sur la terre, et le feu qui châtie (οὐ καθαρτήριον, ἀλλὰ καί κολαστήριον). Sa doctrine est donc, sur ce point, plus rigoureuse que celle de G. NYSSE, bien qu'elle semble esquisser très discrètement l'idée d'une ἀποκατάστασις dans cette phrase : εἰ μή τῳ φίλον κἀνταῦθα νοεῖν τοῦτο φιλανθρωπότερον καὶ τοῦ κολάζοντος ἐπαξίως. — [3] ὅλον. Cet endroit est un de ceux sur lesquels on s'est appuyé pour soutenir qu'aux yeux de G. le Christ a revêtu l'humanité tout entière (réalisme). HOLL, p. 222 et suiv., résume la question; il rappelle que cette opinion d'HERRMANN (*Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda*, Halle, 1875) a été reprise par RITSCHL et HARNACK, combattue par-

Loofs. Les autres endroits de Gr., mis en avant, sont : *In cant. cant.*, 801 A ; *Contre Apoll.*, 1153 C ; *In Chr. res.*, 1, 601 B. Holl, sans rejeter la thèse d'Herrmann, y fait pourtant des réserves. Si G. se représente l'humanité comme une, ce n'est pas sur une notion platonicienne et réaliste, mais sur sa conception de la puissance divine et de la Providence que repose cette idée. Il déclare que le corps du Christ vivifie toute la nature humaine *chez ceux qui ont la foi* (*Disc. cat.*, XXXVII, 8). La théorie de l'ἀποκατάστασις est moins une conséquence de ses idées sur la rédemption qu'un postulat immédiat de sa conception de Dieu. En outre, l'humanité revêtue par le Christ a une couleur concrète et individuelle pour G : il la compare plusieurs fois avec d'autres individualités humaines. — [8] ἀποκατάστασις. La source de cette phrase ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκ. est : *Actes*, 3, 21. Cf. *De virg.*, XII, 373 C ; *De hom. opif.*, XVII, 188 C ; *De an. et res.*, 104, 148 A, 152 A, 156 C D, 157 A B ; *in Ps.*, I, 9. — Dans le *De hom. op.*, XVI, 201, G. explique, à l'aide d'une comparaison prise à l'astronomie, que la folie de notre nature ne peut avoir éternellement raison de la sagesse divine ; le mal est limité ; les créatures qui y sont entrées en sortiront nécessairement, etc. On peut se demander s'il n'y a pas contradiction entre cette théorie et la doctrine de la rédemption. Parlant de la rédemption, G. déclare qu'une intervention spéciale de la divinité était nécessaire, tandis que dans l'endroit cité du *De hom. op.*, il présente comme une évolution naturelle et nécessaire le retour de la créature à la lumière. — La théorie de l'ἀποκ. est d'ailleurs un peu flottante chez lui. Ailleurs, G. paraît

soutenir l'éternité des peines : *Disc. contre les usuriers*, 436, 452 (αἰώνιος λύπη, αἰώνιος κόλασις) ; *De castig.*, XLVI, 312 : *Disc. cat.*, XL. Toutefois il faut noter avec Bardenhewer (*Patrol.*, II, 123) le sens donné par G. à αἰώνιος : non pas : éternel, mais : très long. — ὁμόφωνος. Cf. *De an. et res.*, 72 B.

XXVII. [3] μιᾶς δέ... jusqu'à la fin du ch. XXVIII, se trouve reproduit chez Euthyme, *Pan. dogm.*, I, vii, p. 224. — ἐξ οὐρανοῦ. Croyance attribuée, peut-être à tort, à Apollinaire. Basile l'avait réfutée, *ep.* 263 (980 B), *ep.* 265 (988 A). V. Holl, p. 155. — G. Nysse fait valoir contre cette objection deux arguments : 1° il s'agissait de guérir l'homme ; 2° toute la création est à une égale distance de Dieu. Athanase, *De inc.*, 172 B, ne développe que le premier argument ; mais il ajoute que le Christ revêt le corps de l'homme pour rétablir dans l'humanité, grâce à cette ressemblance familière, la connaissance du divin.

XXVIII. δημιουργόν. Sens platonicien (S., 106, note 2).

XXIX. τί ἀνεβάλετο. Athanase traite la même question dans le *Disc. contre les Ariens*, I, 29 ; II, 68 (S., p. 102, note 2). — τί δέ οὐκ ἐν ἀρχαῖς jusqu'à διοχλοῦσαν τὸν βίον (XXX, fin du § 1), cité par Euthyme, *Pan.*, I, vii (pp. 228, 229). — [2] καὶ γὰρ ἐπὶ... La comparaison se trouve déjà chez Origène (S., p. 108, note 7). — [3] θεομαχία. Dans *C. Eun.*, V, 681 B, Grég. passe en revue les erreurs du polythéisme grec, de la religion égyptienne (une infinité de démons regardés comme des formes de la nature divine), des Babyloniens (les mouvements du ciel divinisés par eux). — ὑπερηφανία. Il est possible, dit S., p. 109, note 5, que G. ait confondu ici les Assyriens avec les Chaldéens.

XXX. Ὥσπερ γάρ. Comparaison semblable dans *In diem nat. Chr.*, 1133 (S., p. 110, note 3). — [2] χάρις désignant l'Évangile. Cf. *Actes*, 20, 24; *2 Cor.*, 6, 1, etc. (S., p. 110, 12). — λόγῳ : prédication de l'Évangile, *Actes*, 4, 4. — [3] ἀποκληροῦσθαι : être distribué au hasard. S. relève chez ORIGÈNE l'emploi de ἀποκληρωτικῶς, opposé en ce sens à τεταγμένως ou ὡρισμένως. G. veut dire que les hommes ne sont pas appelés à la vraie religion par la voie du sort, que l'Évangile s'adresse à tous, en vertu du sage dessein de Dieu, qui garde intacts les droits de la liberté humaine. — εἶχεν. Les meilleurs mss. ne donnent pas ἄν, qui ne figure que dans d e g h n p, et qui est inutile, εἶχεν étant plus affirmatif et plus net que le conditionnel.

XXXI. κατορθούντων, intransitif. — [2] ἠτίμωται. Le parfait indique que les conditions étant données, le résultat est certain et immédiat. De même pour ἠφάνισται, ἀφῄρηται.

XXXII. [3] ὁ ἀεὶ ὤν, f l et vulg. donnent ζῶν; d'autres, ὤν. S. (116, 1) fait observer que f et l ont une tendance à paraphraser le texte, ce qui expliquerait la substitution de ζῶν à ὤν. Il cite τοῦ ὄντος ἐξῆπται τὰ ὄντα (XXV) et renvoie pour ὁ ἀεὶ ὤν à *Ex.*, 3, 14; *Ps.*, 90, 2, etc. D'autre part, FRONTON DU DUC maintient ὁ ἀεὶ ζῶν et y voit un souvenir possible de *Heb.*, 7, 25. Les leçons de f et l faisant généralement autorité pour le *Disc. cat.*, on pourrait garder ζῶν. — [4] ἐπειδὴ γὰρ... jusqu'à τὸν κείμενον, cité par THÉODORET, *Dial.*, 3, p. 300 (MIGNE). — ὁ θεοδόχος ἄνθρωπος. Ce langage, comme le remarque S., p. 116, note 10, eût été plus tard suspect de nestorianisme, L'expression a été rectifiée dans l qui

donne ἡ θεοδόχος σάρξ. Pour θεοδ., cf. XXXVII, 4, 9, 12. θεοδ. ἄνθρωπος reparaît dans *In cant. cant.*, 1056 A ; *In Chr. res.*, 616 B : θεοῦ δοχεῖον. — συνεπαρθείς. Selon G., ce n'est pas pendant sa vie terrestre, mais après sa résurrection, que l'humanité du Christ a revêtu les ἰδιώματα de la nature divine. *C. Eun.*, 705 A, 728 D ; *C. Apoll.*, 1253 B. — ἅπαν. Les mss. d e g h n p et Théodoret donnent πᾶσαν, altération dont l'explication est facile. — καθάπερ ἑνός. Idée platonicienne. S. cite *Timée*, 30 et 69 C (p. 117, note 4). Cette idée a été reprise par le néoplatonisme. Cf. la conception stoïcienne de la συμπάθεια universelle. — [6] σταυροῦ. Cf. Ath., *De inc.*, ch. 25. — οἰκονομίας. Les mots τῆς κατὰ τὸν θάνατον οἰκ. sont relevés par S. dans *C. Eun.*, V, p. 708 (S., p. 119, note 7). — [7] ἡ ἔννοια. Cf. *In Chr. res.*, I, p. 621 (S., p. 119, note 12). — [8] μυσταγωγεῖ. Sur l'application de ce mot aux mystères chrétiens, S. (p. 120, note 15) cite *Phil.*, 4, 12 et *1. Cor*, II, 7. — [10] πρὸς τὸ εἶναι. Leçon des meilleurs mss. ; l et les éditions de Paris donnent ἀναστῆναι. — [11] Ἀλλ' ἐπειδή... jusqu'à οὐκ ἀμφιβάλλοντες (XXXIV, fin du § 3), cité par Euth., *Pan. Dogm.*, 25, 1252. — φώτισμα. Cf. *In bapt. Chr.*, 592 D et *De bapt.*, 432 A, ὅταν... φωτισθῶμεν ; *id.*, 424 B. G. nomme ψυχὴν ἀφώτιστον l'âme qui n'a pas reçu le baptême. Cf. aussi G. Naz., *Disc. XL in sanct. bapt.*, 361 B, 364 A, etc. Il énumère les noms par lesquels on désigne le baptême. Outre βάπτισμα et παλιγγενεσία, donnés ici par G. Nysse, il cite δῶρον, χάρισμα χρίσμα, ἀφθαρσίας ἔνδυμα, λοῦτρον, σφραγίς. Il dit encore φωτισμός. Plus loin, il désigne le baptême par ces mots : δευτέρα ἀναγέννησις, ἀνάπλασις, εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις (368 C).

XXXIII. τῇ ἐπαγγελίᾳ. La grâce du baptême est un don spirituel. Cf. *In bapt. Chr.*, 581 (S., p. 124, note 3). — [3] τὸ ὑποκείμενον. Cf. plus haut, I, 11. Ici : matière, par opposition à forme. Ce terme se trouve chez Aristote au sens de ὕλη (Ritter et Preller, p. 274, note C): τὸ ὑποκείμενον, ὅ λέγομεν ὕλην ; *De an.*, 2, 2, où Aristote distingue dans l'οὐσία, l'ὕλη et l'εἶδος ; *id. Métaph.*, H, 2 ; *De gen. et corr.*, 4. — [4] τιμιώτατον ζῷον. Idée platonicienne : *Lois*, 766 A.

XXXIV. [4] μυστικῆς. S. (129, 2) cite, pour cet emploi de μυστικός : *C. Eun.*, XI, p. 880 ; *In bapt. Chr.*, 581.

XXXV. κοινωνίαν. S. (p. 130, note 2) cite Paul, *Rom.*, 7, 3-11, et Ignace, *Magn.*, 5. Trait particulier à la théorie de la rédemption chez Athanase, *De inc.*, 8, 37 ; *C. Ar.*, 2, 7. — συναποθεωθείσης. S., p. 130, note 4, montre que l'idée d'une θέωσις de la nature humaine résultant de l'Incarnation se trouve d'abord chez Irénée, IV, *præf.*, 3 fin ; 38, 4 ; chez Clément, Origène, puis Athanase. Le point de départ est *Ps.*, LXXXII, 6 et *2 Pierre*, 1, 4. — [4] φρούραν. Cf. ch. XXIII. Krabinger et S. (132, 8) comparent Platon, *Phèdre*, 62 B. On peut rapprocher aussi *Gorgias*, 525 A. — [6] κατόρθωμα, terme stoïcien. — [10] ταφὴν καὶ ἀνάστασιν. S. (p. 135, 10) rapproche Cyrille de Jérusalem, C. M., 11, 4, 5. — [13] ἀναστοιχείωσιν. Voir ch. VIII. Ici, désigne seulement la résurrection de la chair et la réunion des éléments décomposés par la mort. — [14] προσεπορώθη. S. (p. 138, 12) cite *Rom.*, 11, 7 ; *2 Cor.*, 3, 14. — [15] κατάλληλον. S. insiste sur la différence qui sépare cette théorie de la doctrine du purgatoire ; la source de cette

idée est chez ORIGÈNE. Cf. *De an. et res.*, 100 A, 152 A, 157 C, 160 C; *De mort.*, 525 A. Sur l'interprétation que donne G. des peines de l'enfer, voir HOLL, p. 208. G. réduit les peines au sentiment d'αἰσχύνη éprouvé par le pécheur (*In ps.*, 612 B C) et à la στέρησις τῶν ἀγαθῶν (*De an. et res.*, 84 C). L'αἰσχύνη sert à consumer les pensées mauvaises (*In ps.*, 616 A). Cette idée que le feu de l'enfer est un καθάρσιον πῦρ est développée dans *In illud: tunc, etc.*, 1313 A.

XXXVII. Voici les endroits de l'œuvre de G. qui traitent de l'Eucharistie : *Vie de Moïse*, 368 C : La manne, suivant G., symbolise l'Eucharistie; *In bapt. Chr.*, 581 C; *In Chr. res.*, I, 612 C D. GRÉG. soutient que, quand le Christ invita ses disciples à manger de sa chair et à boire de son sang, son corps était déjà, par sa volonté, à l'état de victime; *De perf. Christ. forma*, p. 268 B C : il ne faut pas prendre part sans discernement à ce banquet divin, etc. — τοῦ... ἐφάπτεσθαι, l et vulg. donnent τῷ καθηγουμένῳ; f l (première main) et vulg. donnent ἐφέπεσθαι. S. préfère la leçon ἐφάπτεσθαι. Le choix est discutable, car on lit, ch. XXXV : τοῖς ἑπομένοις... ἕπεσθαι [2], ἑπόμενοι [3]. — Τὸ δὲ σῶμα. Pour l'Eucharistie considérée comme un aliment du corps, S. cite (p. 142, note 2) IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, 4, 18, 4; CYRILLE DE JÉRUS., C. M., 4, 1, 3; 5, 9, 15, etc.; le point de départ est JEAN, 6, 54, 58. — [2] ὥσπερ γάρ. Le reste du ch. est reproduit chez EUTHYME, *Pan. dogm.*, 25, p. 1262, etc., et dans la *Theoriani disputatio*. — [3] μεταποιεῖ. Différentes acceptions de ce mot dans le *Disc. catéchétique* : 1° XXXIII, 3, employé pour la semence que la puissance divine transforme en être hu-

main. — 2° XXXVII, 9, appliqué au corps du Christ transformé par le Logos. — 3° Ici, en parlant du corps du Christ qui, dans l'Eucharistie, transforme le corps du croyant en sa propre substance. — 4° XXXVII, 9, 10, à propos du pain et du vin qui se transforment dans l'Eucharistie pour devenir le corps du Christ. — 5° XL, 3, 4, pour le changement moral opéré par le baptême. — [4] ἑκάστου. Les mss. sont divisés : g (main du correcteur), l et vulg. donnent ἐν ἑκάστῳ qui est très acceptable. S. adopte ἑκάστου. Il fait remarquer la façon dont G. résout la question : Comment le Christ peut-il se donner entier à tant de fidèles ? L'explication de G. se distingue de l'idée que le Christ entier est présent dans chaque parcelle des espèces consacrées ; il semble penser que le corps du Christ étant un et indivisible, les fidèles le reçoivent tout entier, bien qu'ayant seulement une parcelle. — [5] φυσιολογίαν. S., p. 145, 2, renvoie aux théories d'Aristote sur la nutrition et le développement de l'organisme : *De an.*, 2, 4 ; *De gen. et corr.*, 1, 5 ; *De part. animal.*, 2, 3. — [7] ἀλλοιωτικῆς. S., p. 146, note 14, cite Théodoret, *In Jonam*, ch. 2, et Aristote, *De gen. et corr.*, 1, 4. — εἶδος. Distinction entre la forme et la substance. Cf. *De hom. op.*, 27 : l'εἶδος persiste à travers l'écoulement qui se produit dans le corps ; dans l'assimilation des aliments, les στοιχεῖα de la nourriture absorbée se combinent selon l'εἶδος du corps. Cf. Ambroise, *de Myst.*, 9, § 52. — μεθισταμένης. Pris dans deux sens différents au cours du *Disc. cat.* Ici, en parlant de la transformation par laquelle la nourriture devient le corps ; ch. XXXVII, 10, en parlant du pain dont le corps du Christ était formé et qui a été

ainsi divinisé. — [8] εἰκότος. G. insiste — ceci est important — sur la valeur toute relative de son explication, qui est une hypothèse personnelle. — συνήθων τε καὶ καταλλήλων. S., p. 148, 6, signale un endroit du *De fide orth.* de Jean de Damas, qui est fortement inspiré, pour le fond et pour la forme, de ce passage du *Disc. cat.* — [9] φύσιν. S. (p. 147) dit de ce mot qu'il résume les propriétés, les caractères distinctifs (γνωρίσματα) de l'εἶδος. Voir Moeller (*op. cit.*, p. 26). Quand G. parle de la Trinité, il donne en général le même sens à φύσις et à οὐσία. Mais quand il met en présence Dieu et l'homme, φύσις (la nature) est opposé par lui à οὐσία (la substance). L'âme humaine diffère de Dieu κατὰ τὴν τῆς φύσεως ἰδιότητα, tout en étant νοητὴ οὐσία, et image de l'essence intelligible. G. distingue donc entre la φύσεως ἰδιότης de Dieu, et les ἰδιώματα θεότητος auxquels l'homme participe. De même *De an. et res.*: Dieu et l'âme diffèrent quant à la φύσις, mais l'âme est l'image de Dieu quant à l'οὐσία. Cf. *De hom. op.*, 16, 87. — [10] μεταποιούμενος. S. (p. 150, 2-3) montre les différences qui séparent les théories de G. de la doctrine de la transsubstantiation. Il s'agit ici d'un changement de forme plutôt que d'un changement de substance, d'après la théorie de la nutrition exposée plus haut. — [11] ὑγροῦ. Sur le rôle de τὸ ὑγρόν dans la nutrition, cf. Aristote, *De gen. an.*, III, 2, 753 b, 25 (S., p. 151, 2). — [12] συναποθεωθῇ. Cf. plus haut. S. (p. 151, 12) cite Hilaire, *De Trin.*, 8, 13 et 14. — εὐλογίας : prière de la consécration. Voir Marc, 14, 22; Matt., 26, 26; *2 Cor.*, 11, 24. — μεταστοιχειώσας désigne la transformation des éléments consacrés qui

deviennent le corps et le sang du Christ. Dans *In cant. cant.*, ce mot est appliqué au changement du corps après la résurrection (I 770 A). *Vie de Moïse*, 333 D, G. l'emploie pour le corps du Christ après la résurrection. *Lettre 3*, 1021 A, ce mot représente le retour des âmes à l'état de grâce; et *Ep. can. ad Let.*, 221 B, il caractérise la régénération spirituelle opérée par le baptême (S., 152, 7).

XXXVIII. ἑτέροις πόνοις. Voir l'Introd. Allusion probable au *Contre Eunome* et au *Disc. sur la divinité du Fils et du Saint-Esprit*. — [2] γεννώμενον. Sur l'importance d'une foi droite pour l'efficacité du baptême, cf. *Lettre 5*, 1032 A B C, et surtout *C. Eun.*, 1, 340 B. Grég. y montre les conséquences de l'erreur d'Eunome dans un langage très voisin de celui qu'il tient ici. De même G. Naz., *Disc. XXXIII contra Arianos*, et *De se ipso*, 236 B, etc.

XXXIX. [2] τὸ ἄτρεπτον. Sur le caractère immuable de la nature divine, cf. Platon, *Rép.*, II, 20, 381 B C (S., p. 155, note 1), et Philon, *De incorr. mundi*, 13, p. 500; *De cherub.*, 6, p. 142, τὸ μὲν θεῖον ἄτρεπτον, τὸ δὲ γενόμενον φύσει μεταβλητόν (Ritter et Preller, *Hist. phil. graec.*, p. 465). — [3] πρόσωπα. Cf. plus haut la note sur ὑπόστασις. G. emploie indifféremment l'un et l'autre pour désigner les personnes divines (*De comm. notion.*, 185 D ἐν τρισὶ προσώποις ἤ ὡς ὑποστάσεσι), malgré la teinte de sabellianisme du mot πρόσωπον. Holl (p. 177) remarque que G. Naz. emploie plus rarement que Basile le mot ὑπόστασις et se sert volontiers de πρόσωπον, ce qui est une concession à la théologie occidentale. — [5] προκοπῆς. S., 156, 16, cite les paroles

d'ATHANASE sur PAUL DE SAMOSATE, *De syn.*, 4. ATH. montre PAUL enseignant ὕστερον αὐτὸν (le Christ) μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι. Il faut ajouter que c'est là la théorie adoptienne, qu'elle fut représentée par Lucien de Samosate, disciple d'Origène, et passa de son école à l'arianisme. — πρώτου. Pour l'enseignement d'Eunome, voir *C. Eun.*, I, 297, 324. — [6] λέληθεν εἰς αὐτό. Les mss. d e g h n p et vulg. oublient εἰς ; d e f g h l n p donnent ἑαυτόν. S. adopte la conjecture de KRABINGER qui rend à la phrase son sens juste et explique la corruption ἑαυτόν.

TEXTE

ET

TRADUCTION

ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ

Πρόλογος.

Ὁ τῆς κατηχήσεως λόγος ἀναγκαῖος μέν ἐστι τοῖς προεστηκόσι τοῦ μυστηρίου τῆς εὐσεβείας, ὡς ἂν πληθύνοιτο τῇ προσθήκῃ τῶν σωζομένων ἡ ἐκκλησία, τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου [Τιτ., I, 9] τῇ ἀκοῇ τῶν ἀπίστων προσαγομένου. Οὐ μὴν ὁ αὐτὸς τῆς διδασκαλίας τρόπος ἐπὶ πάντων ἁρμόσει τῶν προσιόντων τῷ λόγῳ, ἀλλὰ κατὰ τὰς τῶν θρησκειῶν διαφορὰς μεθαρμόζειν προσήκει καὶ τὴν κατήχησιν, πρὸς τὸν αὐτὸν μὲν ὁρῶντας τοῦ λόγου σκοπόν, οὐχ ὁμοιοτρόπως δὲ ταῖς κατασκευαῖς ἐφ' ἑκάστου κεχρημένους. [2] Ἄλλαις γὰρ ὑπολήψεσιν ὁ ἰουδαΐζων προείληπται καὶ ὁ τῷ ἑλληνισμῷ συζῶν ἑτέραις, ὅ τε Ἀνόμοιος καὶ ὁ Μανιχαῖος καὶ οἱ κατὰ Μαρκίωνα καὶ Οὐαλεντῖνον καὶ Βασιλείδην καὶ ὁ λοιπὸς κατάλογος τῶν κατὰ τὰς αἱρέσεις πλανωμένων ἰδίαις ἕκαστος ὑπολήψεσι προειλημμένοι ἀναγκαίαν ποιοῦσι τὴν πρὸς τὰς ἐκείνων ὑπονοίας μάχην· κατὰ γὰρ τὸ εἶδος τῆς νόσου καὶ τὸν τρόπον τῆς θεραπείας προσαρμοστέον. [3] Οὐ τοῖς αὐτοῖς θεραπεύσεις τοῦ Ἕλληνος τὴν πολυθείαν καὶ τοῦ Ἰουδαίου

DISCOURS CATÉCHÉTIQUE

AVANT-PROPOS

L'enseignement catéchétique est nécessaire aux initiateurs du mystère de la piété, pour permettre à l'Église de s'accroître par l'augmentation des âmes sauvées, en faisant entendre aux infidèles la parole digne de foi de la doctrine. Toutefois la même méthode d'enseignement ne saurait convenir à tous ceux qui viennent écouter la parole. Il faut, au contraire, s'inspirer de la diversité des religions pour y ajuster diversement la catéchèse, et tout en proposant le même but à l'enseignement, recourir, suivant les cas, à des arguments différents. [2] Le sectateur du judaïsme a, en effet, telles préventions qui ne sont pas celles de l'homme élevé dans l'hellénisme ; de même pour l'Anoméen, le Manichéen, les partisans de Marcion, de Valentin, de Basilide, et toute la série de ceux qui se sont égarés dans l'hérésie. Chacun d'eux a des préventions particulières ; d'où la nécessité d'entrer en lutte contre les croyances sur lesquelles ils se fondent. Car la nature de la maladie doit déterminer la forme du traitement qu'on lui applique. [3] On ne traitera pas par les mêmes remèdes le polythéisme du Grec et l'incrédulité du Juif touchant

τὴν περὶ τὸν μονογενῆ θεὸν ἀπιστίαν, οὐδὲ ἀπὸ τῶν αὐτῶν τοῖς κατὰ τὰς αἱρέσεις πεπλανημένοις ἀνατρέψεις τὰς ἠπατημένας περὶ τῶν δογμάτων μυθοποιίας · οὐ γὰρ δι' ὧν ἄν τις ἐπανορθώσαιτο τὸν Σαβέλλιον, διὰ τῶν αὐτῶν ὠφελήσει καὶ τὸν Ἀνόμοιον, οὐδὲ ἡ πρὸς τὸν Μανιχαῖον μάχη καὶ τὸν Ἰουδαῖον ὀνίνησιν, ἀλλὰ χρή, καθὼς εἴρηται, πρὸς τὰς προλήψεις τῶν ἀνθρώπων βλέπειν, καὶ κατὰ τὴν ἐγκειμένην ἑκάστῳ πλάνην ποιεῖσθαι τὸν λόγον, ἀρχάς τινας καὶ προτάσεις εὐλόγους ἐφ' ἑκάστης διαλέξεως προβαλλόμενον, ὡς ἂν διὰ τῶν παρ' ἀμφοτέροις ὁμολογουμένων ἐκκαλυφθείη κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἡ ἀλήθεια.

[4] Οὐκοῦν ὅταν πρός τινα τῶν ἑλληνιζόντων ἡ διάλεξις ᾖ, καλῶς ἂν ἔχοι ταύτην ποιεῖσθαι τοῦ λόγου τὴν ἀρχήν. Πότερον εἶναι τὸ θεῖον ὑπείληφεν, ἢ τῷ τῶν ἀθέων συμφέρεται δόγματι ; Εἰ μὲν οὖν μὴ εἶναι λέγοι, ἐκ τῶν τεχνικῶς καὶ σοφῶς κατὰ τὸν κόσμον οἰκονομουμένων προσαχθήσεται πρὸς τὸ διὰ τούτων εἶναί τινα δύναμιν τὴν ἐν τούτοις διαδεικνυμένην καὶ τοῦ παντὸς ὑπερκειμένην ὁμολογῆσαι · εἰ δὲ τὸ μὲν εἶναι μὴ ἀμφιβάλλοι, εἰς πλῆθος δὲ θεῶν ταῖς ὑπονοίαις ἐκφέροιτο, τοιαύτῃ χρησώμεθα πρὸς αὐτὸν τῇ ἀκολουθίᾳ. [5] Πότερον τέλειον ἢ ἐλλιπὲς ἡγεῖται τὸ θεῖον ; τοῦ δὲ κατὰ τὸ εἰκὸς τὴν τελειότητα προσμαρτυροῦντος τῇ θείᾳ φύσει, τὸ διὰ πάντων αὐτὸν τῶν ἐνθεωρουμένων τῇ θεότητι τέλειον ἀπαιτήσωμεν, ὡς ἂν μὴ σύμμικτον ἐκ τῶν ἐναντίων θεωροῖτο τὸ θεῖον, ἐξ ἐλλιποῦς καὶ τελείου. Ἀλλ' εἴτε κατὰ τὴν δύναμιν, εἴτε κατὰ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ

Dieu le Fils unique, et on n'aura pas recours aux mêmes armes pour renverser, dans les esprits livrés aux erreurs des hérésies, les fictions erronées qu'ils brodent sur les dogmes. Et en effet, les raisons qui peuvent remettre dans le droit chemin le partisan de Sabellius ne sont pas celles qui feront du bien à l'Anoméen, pas plus que la lutte engagée contre le Manichéen n'est profitable au Juif. Il faut, encore une fois, considérer les opinions préconçues des individus, et régler son enseignement sur la nature de l'erreur dont chacun d'eux est atteint, en mettant en avant, dans chaque discussion, certains principes et propositions vraisemblables, afin que les points sur lesquels les parties sont d'accord permettent de découvrir la vérité, par la suite logique de l'argumentation.

[4] Ainsi donc, toutes les fois que l'on discute avec un homme attaché aux croyances grecques on fera bien de débuter ainsi : Croit-il à la divinité, ou partage-t-il l'opinion des athées? S'il nie l'existence de Dieu, on l'amènera, en partant de la savante et sage économie du monde, à reconnaître là l'existence d'une puissance qui s'y manifeste et qui est supérieure à l'univers. Si au contraire il ne met pas en doute l'existence de la divinité, mais se laisse entraîner à croire à une multitude de dieux, ayons recours à une argumentation de ce genre : [5] La divinité, selon lui, est-elle parfaite ou imparfaite ? Si, comme il est probable, il confesse la perfection de la nature divine, obligeons-le à étendre cette perfection à tous les aspects de la divinité, de peur qu'il ne considère le divin comme un mélange de contraires, l'imparfait s'y unissant au par-

ἐπίνοιαν, εἴτε κατὰ τὸ σοφόν τε καὶ ἄφθαρτον καὶ αἴδιον καὶ εἴ τι ἄλλο θεοπρεπὲς νόημα τῇ θεωρίᾳ προσκείμενον τύχοι, ἐν παντὶ τὴν τελειότητα θεωρεῖσθαι περὶ τὴν θείαν φύσιν κατὰ τὸ εὔλογον τῆς ἀκολουθίας ταύτης συγκατα-θήσεται.

[6] Τούτου δὲ δοθέντος οὐκέτ' ἂν εἴη χαλεπὸν τὸ ἐσκεδασμένον τῆς διανοίας εἰς πλῆθος θεῶν πρὸς μιᾶς θεότητος περιαγαγεῖν ὁμολογίαν. Εἰ γὰρ τὸ τέλειον ἐν παντὶ δοίη περὶ τὸ ὑποκείμενον ὁμολογεῖσθαι, πολλὰ δὲ εἶναι τὰ τέλεια διὰ τῶν αὐτῶν χαρακτηριζόμενα λέγοι, ἀνάγκη πᾶσα ἐπὶ τῶν μηδεμιᾷ παραλλαγῇ διακρινομένων, ἀλλ' ἐν τοῖς αὐτοῖς θεωρουμένων, ἢ ἐπιδεῖξαι τὸ ἴδιον ἤ, εἰ μηδὲν ἰδιαζόντως καταλαμβάνοι ἡ ἔννοια ἐφ' ὧν τὸ διακρῖνον οὐκ ἔστι, μὴ ὑπονοεῖν τὴν διάκρισιν. [7] Εἰ γὰρ μήτε παρὰ τὸ πλέον καὶ ἔλαττον τὴν διαφορὰν ἐξευρίσκοι, διότι τὴν ἐλάττωσιν ὁ τῆς τελειότητος οὐ παραδέχεται λόγος, μήτε τὴν παρὰ τὸ χεῖρον καὶ προτιμότερον · οὐ γὰρ ἂν ἔτι θεότητος ὑπόληψιν σχοίη, οὗ ἡ τοῦ χείρονος οὐκ ἄπεστι προσηγορία · μήτε κατὰ τὸ ἀρχαῖον καὶ πρόσφατον · τὸ γὰρ μὴ ἀεὶ ὂν ἔξω τῆς περὶ τὸ θεῖόν ἐστιν ὑπολήψεως · ἀλλ' εἷς καὶ ὁ αὐτὸς τῆς θεότητος λόγος, οὐδεμιᾶς ἰδιότητος ἐν οὐδενὶ κατὰ τὸ εὔλογον εὑρισκομένης, ἀνάγκη πᾶσα πρὸς μιᾶς θεότητος ὁμολογίαν συνθλιβῆναι τὴν πεπλανημένην περὶ τοῦ πλήθους τῶν θεῶν φαντασίαν. [8] Εἰ γὰρ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ δίκαιον, τό τε σοφὸν καὶ τὸ δυνατὸν ὡσαύτως λέγοιτο,

fait. Qu'il s'agisse de la puissance, ou de la faculté de concevoir le bien, de la sagesse, de l'incorruptibilité, de l'éternité, ou de toute autre conception convenant à la divinité qui vienne à être envisagée, il reconnaîtra, par la suite logique du raisonnement, que la perfection doit être partout considérée dans la nature divine.

[6] Ce point étant accordé, il ne sera plus difficile d'amener la pensée, qui s'est dispersée sur une foule de dieux, à l'aveu d'une divinité unique. Si l'adversaire reconnaît en effet qu'il faut accorder à l'objet de la discussion une perfection absolue, mais en ajoutant qu'il y a une foule d'entités divines marquées des mêmes caractères, il faut de toute nécessité, dans ces natures que ne distingue aucune différence, et qui sont envisagées avec les mêmes attributs, montrer ce qui leur est propre ; ou, si la pensée ne peut concevoir aucune particularité là où il n'existe pas de différence, ne pas supposer de distinction. [7] Car si l'on ne découvre pas de différence de plus ou de moins, en vertu de cette idée que la notion de perfection exclut un amoindrissement, ni aucune différence d'infériorité ou de supériorité (car on ne concevrait plus de divinité là où subsisterait ce qualificatif d'infériorité), ni aucune différence d'ancienneté et de nouveauté, puisque la notion du divin exclut la négation de l'éternité ; — si donc l'idée de divinité reste une et identique à elle-même, et que le raisonnement ne découvre nulle part aucune particularité, de toute nécessité la conception erronée d'une multitude de dieux se trouve acculée à l'aveu d'une divinité unique. [8] En effet, si la bonté et la justice, la sagesse et la puissance lui sont accordées au même degré, et si l'immortalité,

ἥ τε ἀφθαρσία καὶ ἡ αἰδιότης καὶ πᾶσα εὐσεβὴς διάνοια κατὰ τὸν αὐτὸν ὁμολογοῖτο τρόπον, πάσης κατὰ πάντα λόγον διαφορᾶς ὑφαιρουμένης συνυφαιρεῖται κατ' ἀνάγκην τὸ τῶν θεῶν πλῆθος ἀπὸ τοῦ δόγματος, τῆς διὰ πάντων ταὐτότητος εἰς τὸ ἓν τὴν πίστιν περιαγούσης.

I. Ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ὁ τῆς εὐσεβείας λόγος οἶδέ τινα διάκρισιν ὑποστάσεων ἐν τῇ ἑνότητι τῆς φύσεως βλέπειν, ὡς ἂν μὴ τῇ πρὸς τοὺς Ἕλληνας μάχῃ πρὸς τὸν Ἰουδαισμὸν ἡμῖν ὁ λόγος ὑπενεχθείη, πάλιν προσήκει διαστολῇ τινὶ τεχνικῇ καὶ τὴν περὶ τοῦτο πλάνην ἐπανορθώσασθαι. [2] Οὐδὲ γὰρ τοῖς ἔξω τοῦ καθ' ἡμᾶς δόγματος ἄλογον εἶναι τὸ θεῖον ὑπείληπται· τοῦτο δὲ παρ' ἐκείνων ὁμολογούμενον ἱκανῶς διαρθρώσει τὸν ἡμέτερον λόγον. Ὁ γὰρ ὁμολογῶν μὴ ἄλογον εἶναι τὸν θεὸν πάντως λόγον ἔχειν τὸν μὴ ἄλογον συγκαταθήσεται. Ἀλλὰ μὴν καὶ ὁ ἀνθρώπινος ὁμωνύμως λέγεται λόγος. Οὐκοῦν εἰ λέγοι καθ' ὁμοιότητα τῶν παρ' ἡμῖν καὶ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ὑπονοεῖν, οὕτω μεταχθήσεται πρὸς τὴν ὑψηλοτέραν ὑπόληψιν. [3] Ἀνάγκη γὰρ πᾶσα κατάλληλον εἶναι πιστεύειν τῇ φύσει τὸν λόγον, ὡς καὶ τὰ ἄλλα πάντα. Καὶ γὰρ δύναμίς τις καὶ ζωὴ καὶ σοφία περὶ τὸ ἀνθρώπινον βλέπεται· ἀλλ' οὐκ ἄν τις ἐκ τῆς ὁμωνυμίας τοιαύτην καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν ἢ τὴν δύναμιν ἢ τὴν σοφίαν ὑπονοήσειεν, ἀλλὰ πρὸς τὸ τῆς φύσεως τῆς ἡμετέρας μέτρον συνταπεινοῦνται καὶ αἱ τῶν τοιούτων ὀνομάτων ἐμφάσεις. Ἐπειδὴ γὰρ φθαρτὴ

l'éternité et tout autre attribut conforme à la piété lui sont reconnus de la même manière, toute différence disparaît, de quelque façon que l'on raisonne, et avec elle disparaît nécessairement la croyance au polythéisme, puisque cette identité absolue nous amène à croire à l'unité.

I. Mais puisque la doctrine de notre sainte religion sait discerner une différence de personnes dans l'unité de nature, il ne faut pas que notre exposé, en luttant contre les Grecs, se laisse entraîner au judaïsme. Il convient donc, à l'aide d'une distinction habile, de corriger à son tour l'erreur qui se manifeste sur ce point.

[2] Ceux-là même qui restent étrangers à nos doctrines ne conçoivent pas la divinité sans verbe, et leur assentiment sur ce point suffira à expliquer notre propre thèse. Convenir en effet que Dieu ne va pas sans verbe revient à lui accorder expressément le verbe dont on ne le suppose pas dépourvu. Mais on parle aussi dans les mêmes termes de la parole humaine. Si donc l'adversaire déclare se représenter le verbe divin à la ressemblance de notre parole, on pourra l'amener ainsi à une conception plus élevée. [3] Il faut en effet, de toute nécessité, se persuader que le verbe, comme toutes les autres facultés, est proportionné à la nature. On distingue dans l'homme un certain pouvoir, une vie, une sagesse. Mais on ne se fonderait pas sur la similitude des termes pour supposer chez la divinité une vie, ou une puissance, ou une sagesse du même genre. Le sens de ces mots-là se rapetisse à la mesure de notre nature. Comme notre nature est périssable et

καὶ ἀσθενὴς ἡμῶν ἡ φύσις, διὰ τοῦτο ὠκύμορος ἡ ζωή, ἀνυπόστατος ἡ δύναμις, ἀπαγὴς ὁ λόγος. [4] Ἐπὶ δὲ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως τῷ μεγαλείῳ τοῦ θεωρουμένου πᾶν τὸ περὶ αὐτῆς λεγόμενον συνεπαίρεται. Οὐκοῦν κἂν λόγος θεοῦ λέγηται, οὐκ ἐν τῇ ὁρμῇ τοῦ φθεγγομένου καὶ τὴν ὑπόστασιν ἔχειν νομισθήσεται, καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡμετέρου μεταχωρῶν εἰς ἀνύπαρκτον · ἀλλ' ὥσπερ ἡ ἡμετέρα φύσις ἐπίκηρος οὖσα καὶ ἐπίκηρον τὸν λόγον ἔχει, οὕτως ἡ ἄφθαρτος καὶ ἀεὶ ἑστῶσα φύσις ἀΐδιον ἔχει καὶ ὑφεστῶτα τὸν λόγον.

[5] Εἰ δὴ τοῦτο κατὰ τὸ ἀκόλουθον ὁμολογηθείη τὸ ὑφεστάναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἀϊδίως, ἀνάγκη πᾶσα ἐν ζωῇ τοῦ λόγου τὴν ὑπόστασιν εἶναι ὁμολογεῖν. Οὐ γὰρ καθ' ὁμοιότητα τῶν λίθων ἀψύχως ὑφεστάναι τὸν λόγον εὐαγές ἐστιν οἴεσθαι. Ἀλλ' εἰ ὑφέστηκε νοερόν τι χρῆμα καὶ ἀσώματον ὤν, ζῇ πάντως · εἰ δὲ τοῦ ζῆν κεχώρισται, οὐδὲ ἐν ὑποστάσει πάντως ἐστίν. Ἀλλὰ μὴν ἀσεβὲς ἀπεδείχθη τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἀνυπόστατον εἶναι. Οὐκοῦν συναπεδείχθη κατὰ τὸ ἀκόλουθον τὸ ἐν ζωῇ τοῦτον θεωρεῖσθαι τὸν λόγον. [6] Ἁπλῆς δὲ τῆς τοῦ λόγου φύσεως κατὰ τὸ εἰκὸς εἶναι πεπιστευμένης καὶ οὐδεμίαν διπλόην καὶ σύνθεσιν ἐν ἑαυτῇ δεικνυούσης, οὐκέτ' ἄν τις κατὰ μετουσίαν ζωῆς τὸν λόγον ἐν ζωῇ θεωροίη · οὐ γὰρ ἂν ἐκτὸς εἴη συνθέσεως ἡ τοιαύτη ὑπόληψις, τὸ ἕτερον ἐν ἑτέρῳ λέγειν εἶναι · ἀλλ' ἀνάγκη πᾶσα, τῆς ἁπλότητος ὁμολογουμένης, αὐτοζωὴν εἶναι τὸν λόγον οἴεσθαι, οὐ ζωῆς μετουσίαν.

faible, notre vie par suite est éphémère, inconsistante notre puissance, incertain notre verbe. [4] Dans la nature souveraine, au contraire, tous les attributs qu'on lui accorde s'étendent pour se proportionner à la grandeur du sujet. Par conséquent, lorsqu'on parle du Verbe de Dieu, on ne doit pas s'imaginer qu'il tient sa réalité de l'acte de la parole, pour perdre ensuite cette réalité, à la façon de notre propre verbe. Comme notre nature périssable a un verbe périssable, ainsi la nature incorruptible et éternelle possède un Verbe éternel et substantiel.

[5] Une fois que la suite du raisonnement aura ainsi amené l'adversaire à confesser la substance éternelle du Verbe divin, force lui sera bien de convenir que la substance du Verbe est douée de vie. Il serait impie, en effet, d'attribuer au Verbe une substance inanimée à la façon des pierres. S'il est une substance pensante et incorporelle, il possède absolument la vie ; s'il est dépourvu de vie, il est aussi absolument dépourvu de substance. Mais précisément, on a montré l'impiété d'une conception qui donnerait le Verbe comme dépourvu de substance. On a donc, du même coup, démontré en bonne logique que le Verbe dont il est question possède la vie. [6] Or, si l'on a la conviction que la nature du Verbe est simple, selon toute apparence, et qu'elle ne se montre ni double ni composée, on ne saurait envisager le Verbe vivant comme participant à la vie. En effet, une conception de ce genre, soutenant que l'un est contenu dans l'autre, rentrerait dans le cas d'une nature composée. Mais il faut nécessairement, si l'on reconnaît l'unité de nature, regarder le Verbe

[7] Εἰ οὖν ζῇ ὁ λόγος ὁ ζωὴ ὤν, καὶ προαιρετικὴν πάντως δύναμιν ἔχει · οὐδὲν γὰρ ἀπροαίρετον τῶν ζώντων ἐστί. Τὴν δὲ προαίρεσιν ταύτην καὶ δυνατὴν εἶναι κατὰ τὸ ἀκόλουθον εὐσεβές ἐστι λογίζεσθαι. Εἰ γὰρ μή τις τὸ δυνατὸν ὁμολογοίη, τὸ ἀδύνατον πάντως κατασκευάσει. [8] Ἀλλὰ μὴν πόρρω τῆς περὶ τὸ θεῖον ὑπολήψεώς ἐστι τὸ ἀδύνατον. Οὐδὲν γὰρ τῶν ἀπεμφαινόντων περὶ τὴν θείαν θεωρεῖται φύσιν, ἀνάγκη δὲ πᾶσα τοσαύτην εἶναι ὁμολογεῖν τοῦ λόγου τὴν δύναμιν, ὅση ἐστὶ καὶ ἡ πρόθεσις, ἵνα μή τις μίξις τῶν ἐναντίων καὶ συνδρομὴ περὶ τὸ ἁπλοῦν θεωροῖτο, ἀδυναμίας τε καὶ δυνάμεως ἐν τῇ αὐτῇ προθέσει θεωρουμένων, εἴπερ τὸ μέν τι δύναιτο, πρὸς δέ τι ἀδυνάτως ἔχοι · πάντα δὲ δυναμένην τὴν τοῦ λόγου προαίρεσιν πρὸς οὐδὲν τῶν κακῶν τὴν ῥοπὴν ἔχειν · ἀλλοτρία γὰρ τῆς θείας φύσεως ἡ πρὸς κακίαν ὁρμή · ἀλλὰ πᾶν ὅ τι πέρ ἐστιν ἀγαθόν, τοῦτο καὶ βούλεσθαι, βουλομένην δὲ πάντως καὶ δύνασθαι, δυναμένην δὲ μὴ ἀνενέργητον εἶναι, ἀλλὰ πᾶσαν ἀγαθοῦ πρόθεσιν εἰς ἐνέργειαν ἄγειν [9] Ἀγαθὸν δὲ ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα σοφῶς τε καὶ τεχνικῶς θεωρούμενα. Ἆρα τοῦ λόγου ἔργα τὰ πάντα τοῦ ζῶντος μὲν καὶ ὑφεστῶτος, ὅτι θεοῦ λόγος ἐστί, προαιρουμένου δέ, ὅτι ζῇ · δυναμένου δὲ πᾶν ὅ τι περ ἂν ἕληται, αἱρουμένου δὲ τὸ ἀγαθόν τε καὶ σοφὸν πάντως, καὶ εἴ τι τῆς κρείττονος σημασίας ἐστίν.

[10] Ἐπεὶ οὖν ἀγαθόν τι ὁ κόσμος ὁμολογεῖται, ἀπεδείχθη δὲ διὰ τῶν εἰρημένων τοῦ λόγου ἔργον τὸν κόσμον

comme vivant de lui-même, et non comme participant à la vie. [7] Si donc le Verbe vit, étant lui-même la vie, il a aussi, d'une façon absolue, la faculté de vouloir, car aucun des êtres vivants n'est dépourvu de volonté. Mais cette volonté doit logiquement, comme le veut la piété, être tenue pour puissante. Refuser de lui reconnaître la puissance, serait soutenir absolument son impuissance. [8] Mais précisément la conception du divin exclut l'impuissance. Aucune dissonance en effet n'est admise dans la recherche de la nature divine, et il faut, de toute nécessité, convenir que la puissance du Verbe répond à sa volonté, pour qu'on n'aille pas envisager dans cette unité un mélange et une réunion de contraires ; l'impuissance et la puissance s'observeraient en effet dans la même volonté, si dans certains cas elle était puissante, et impuissante dans d'autres. La volonté du Verbe, étant toute-puissante, doit nécessairement n'incliner vers rien de ce qui est mal, car la tendance au mal est étrangère à la nature divine. Tout ce qui est bon, elle doit le vouloir, et, le voulant, le pouvoir absolument ; et cette puissance ne doit pas rester inefficace, mais transformer en actes tous ses désirs du bien. [9] Le monde est une œuvre bonne, et aussi tout ce qu'il renferme, avec la sagesse et l'habileté qui s'y observent. Donc, tout est l'œuvre du Verbe, du Verbe vivant et substantiel, puisqu'il est le Verbe de Dieu ; doué de volonté, puisqu'il vit ; capable d'exécuter tout ce qu'il choisit de faire ; choisissant absolument ce qui est bon et sage, portant enfin tous les caractères de l'excellence.

[10] Ainsi le monde est reconnu une œuvre bonne, et il a été démontré plus haut qu'il était l'ouvrage du

εἶναι, τοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ αἱρουμένου καὶ δυναμένου, ὁ δὲ λόγος οὗτος ἕτερός ἐστι παρὰ τὸν οὗ ἐστὶ λόγος · τρόπον γάρ τινα τῶν πρός τι λεγομένων καὶ τοῦτό ἐστιν, ἐπειδὴ χρὴ πάντως τῷ λόγῳ καὶ τὸν πατέρα τοῦ λόγου συνυπακούεσθαι · οὐ γὰρ ἂν εἴη λόγος, μή τινος ὢν λόγος · εἰ οὖν διακρίνει τῷ σχετικῷ τῆς σημασίας ἡ τῶν ἀκουόντων διάνοια αὐτόν τε τὸν λόγον καὶ τὸν ὅθεν ἐστίν, οὐκέτ' ἂν ἡμῖν κινδυνεύοι τὸ μυστήριον ταῖς Ἑλληνικαῖς μαχόμενον ὑπολήψεσι τοῖς τὰ τῶν Ἰουδαίων πρεσβεύουσι συνενεχθῆναι · ἀλλ' ἐπ' ἴσης ἑκατέρων τὴν ἀτοπίαν ἐκφεύξεται, τόν τε ζῶντα τοῦ θεοῦ λόγον καὶ ἐνεργὸν καὶ ποιητικὸν ὁμολογῶν, ὅπερ ὁ Ἰουδαῖος οὐ δέχεται, καὶ τὸ μὴ διαφέρειν κατὰ τὴν φύσιν αὐτόν τε τὸν λόγον καὶ τὸν ὅθεν ἐστίν.

[11] Ὥσπερ γὰρ ἐφ' ἡμῶν ἐκ τοῦ νοῦ φαμὲν εἶναι τὸν λόγον, οὔτε δι' ὅλου τὸν αὐτὸν ὄντα τῷ νῷ, οὔτε παντάπασιν ἕτερον · τῷ μὲν γὰρ ἐξ ἐκείνου εἶναι ἄλλο τι καὶ οὐκ ἐκεῖνό ἐστι · τῷ δὲ αὐτὸν τὸν νοῦν εἰς τὸ ἐμφανὲς ἄγειν οὐκέτ' ἂν ἕτερόν τι παρ' ἐκεῖνον ὑπονοοῖτο, ἀλλὰ κατὰ τὴν φύσιν ἓν ὢν ἕτερον τῷ ὑποκειμένῳ ἐστίν · οὕτως καὶ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος τῷ μὲν ὑφεστάναι καθ' ἑαυτὸν διῄρηται πρὸς ἐκεῖνον, παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει · τῷ δὲ ταῦτα δεικνύειν ἐν ἑαυτῷ, ἃ περὶ τὸν θεὸν καθορᾶται, ὁ αὐτός ἐστι κατὰ τὴν φύσιν ἐκείνῳ τῷ διὰ τῶν αὐτῶν γνωρισμάτων εὑρισκομένῳ · εἴτε γὰρ ἀγαθότης, εἴτε δύναμις, εἴτε σοφία, εἴτε τὸ αἰδίως εἶναι, εἴτε τὸ κακίας καὶ θανάτου καὶ φθο-

Verbe, du Verbe qui choisit le bien et qui peut le réaliser; d'autre part, le Verbe dont nous parlons est différent de celui dont il est le Verbe. Car cette notion rentre, en un sens, dans celles qui sont dites relatives, puisqu'il faut bien, avec le Verbe, entendre aussi l'auteur du Verbe ; le Verbe en effet ne peut exister qu'en étant le Verbe de quelqu'un. Si donc l'esprit des auditeurs distingue par un terme marquant la relation le Verbe lui-même de celui dont il procède, ce mystère ne risquera plus, en combattant les conceptions païennes, de s'accommoder aux doctrines des adeptes du judaïsme. Il évitera au contraire l'absurdité des unes et des autres en reconnaissant que le Verbe est à la fois vivant, actif et créateur, ce que refuse d'admettre le Juif, et qu'il n'y a pas de différence de nature entre le Verbe lui-même et celui dont il procède.

[11] Nous disons en effet, pour ce qui est de nous, que le verbe procède de l'intelligence, sans se confondre avec elle, ni s'en distinguer absolument : car en tant qu'il procède d'elle, il s'en distingue et n'est pas la même chose, mais en tant qu'il est la manifestation de l'intelligence, il ne saurait être regardé comme s'en distinguant. Si par sa nature, il ne fait qu'un avec elle, il s'en distingue en tant que sujet. Il en est de même pour le Verbe de Dieu. En tant qu'il a son existence propre, il se distingue de celui dont il la tient ; mais en tant qu'il montre en lui-même tous les caractères que l'on observe en Dieu, il se confond par sa nature avec celui que font reconnaître les mêmes marques. Qu'il s'agisse de la bonté, de la puissance, de la sagesse, de l'éternité, du privilège d'être inaccessible au mal et à

ρᾶς ἀνεπίδεκτον, εἴτε τὸ ἐν παντὶ τέλειον, εἴτε τι τοιοῦτον ὅλως σημεῖόν τις ποιοῖτο τῆς τοῦ πατρὸς καταλήψεως, διὰ τῶν αὐτῶν εὑρήσει σημείων καὶ τὸν ἐξ ἐκείνου ὑφεστῶτα λόγον.

II. Ὥσπερ δὲ τὸν λόγον ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς ἀναγωγικῶς ἐπὶ τῆς ὑπερκειμένης ἔγνωμεν φύσεως, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῇ περὶ τοῦ πνεύματος ἐννοίᾳ προσαχθησόμεθα, σκιάς τινας καὶ μιμήματα τῆς ἀφράστου δυνάμεως ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς θεωροῦντες φύσει. Ἀλλ' ἐφ' ἡμῶν μὲν τὸ πνεῦμα ἡ τοῦ ἀέρος ἐστὶν ὁλκή, ἀλλοτρίου πράγματος πρὸς τὴν τοῦ σώματος σύστασιν ἀναγκαίως εἰσελκομένου τε καὶ προχεομένου, ὅπερ ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐκφωνήσεως τοῦ λόγου φωνὴ γίνεται, τὴν τοῦ λόγου δύναμιν ἐν ἑαυτῇ φανεροῦσα. [2] Ἐπὶ δὲ τῆς θείας φύσεως τὸ μὲν εἶναι πνεῦμα θεοῦ εὐσεβὲς ἐνομίσθη, καθὼς ἐδόθη καὶ λόγον εἶναι θεοῦ διὰ τὸ μὴ δεῖν ἐλλιπέστερον τοῦ ἡμετέρου λόγου τὸν τοῦ θεοῦ εἶναι λόγον, εἴπερ τούτου μετὰ πνεύματος θεωρουμένου ἐκεῖνος δίχα πνεύματος εἶναι πιστεύοιτο. Οὐ μὴν ἀλλότριόν τι καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡμετέρου πνεύματος ἔξωθεν ἐπιρρεῖν τῷ θεῷ καὶ ἐν αὐτῷ γίνεσθαι τὸ πνεῦμα θεοπρεπές ἐστιν οἴεσθαι· ἀλλ' ὡς θεοῦ λόγον ἀκούσαντες οὐκ ἀνυπόστατόν τι πρᾶγμα τὸν λόγον ᾠήθημεν, οὐδὲ ἐκ μαθήσεως ἐγγινόμενον, οὔτε διὰ φωνῆς προφαινόμενον, οὔτε μετὰ τὸ προενεχθῆναι διαλυόμενον, οὐδὲ ἄλλο τι πάσχοντα τοιοῦτον, οἷα περὶ τὸν ἡμέτερον λόγον θεωρεῖται πάθη, ἀλλ' οὐσιωδῶς ὑφεστῶτα, προαιρετικόν τε καὶ ἐνερ-

la mort, de la perfection complète, ou en général de tout autre attribut dont on fera un signe distinctif de l'idée du Père, on reconnaîtra aux mêmes signes le Verbe qui tient de lui son existence.

II. De même que nous apprenons à connaître le Verbe, en nous élevant de la sphère de notre vie jusqu'à la nature souveraine, de même nous arrivons à concevoir l'Esprit, en considérant dans notre propre nature comme une ombre et une image de la puissance invisible. Mais en nous le souffle est l'aspiration de l'air qui, en vertu d'une loi naturelle, fait entrer dans notre organisme et s'exhaler ensuite un élément étranger. Dans le cas où la parole s'exprime, ce phénomène est celui de la voix, manifestation de ce qui est en puissance dans la parole. [2] Dans la nature divine, la piété nous oblige à croire à un Esprit (souffle) de Dieu, puisqu'il a été établi qu'il y a un Verbe de Dieu. Car le Verbe de Dieu ne doit pas être inférieur au nôtre, et il le serait si, en face du nôtre qui est accompagné d'un souffle, il était conçu sans Esprit. Mais croire à un élément étranger, qui, à la ressemblance de notre souffle, affluerait du dehors dans la personne divine et deviendrait en elle l'Esprit, serait faire injure à Dieu. Rappelons-nous qu'en apprenant qu'il y avait un Verbe de Dieu, nous ne l'avons pas conçu comme un objet dépourvu de substance, ni comme le résultat d'une connaissance acquise; nous n'avons pas pensé qu'il se manifestât au moyen de la voix pour cesser d'être, une fois exprimé, ni qu'il fût soumis à aucun des accidents que nous observons dans le nôtre. Nous l'avons conçu comme une substance possédant la volonté, l'acti-

γὸν καὶ παντοδύναμον· [3] οὕτως καὶ πνεῦμα μεμαθηκότες θεοῦ, τὸ συμπαρομαρτοῦν τῷ λόγῳ, καὶ φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν, οὐ πνοὴν ἄσθματος ἐννοοῦμεν· ἢ γὰρ ἂν καθαιροῖτο πρὸς ταπεινότητα τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας δυνάμεως, εἰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡμετέρου καὶ τὸ ἐν αὐτῷ πνεῦμα ὑπονοοῖτο· ἀλλὰ δύναμιν οὐσιώδη αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην, οὔτε χωρισθῆναι τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἔστιν, ἢ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ ᾧ παρομαρτεῖ, δυναμένην· οὔτε πρὸς τὸ ἀνύπαρκτον ἀναχεομένην, ἀλλὰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ θεοῦ λόγου καθ' ὑπόστασιν οὖσαν, προαιρετικήν, αὐτοκίνητον, ἐνεργόν, πάντοτε τὸ ἀγαθὸν αἱρουμένην καὶ πρὸς πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσαν τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν.

III. Ὥστε τὸν ἀκριβῶς τὰ βάθη τοῦ μυστηρίου διασκοπούμενον ἐν μὲν τῇ ψυχῇ κατὰ τὸ ἀπόρρητον μετρίαν τινὰ κατανόησιν τῆς κατὰ τὴν θεογνωσίαν διδασκαλίας λαμβάνειν, μὴ μέντοι δύνασθαι λόγῳ διασαφεῖν τὴν ἀνέκφραστον ταύτην τοῦ μυστηρίου βαθύτητα· πῶς τὸ αὐτὸ καὶ ἀριθμητόν ἐστι καὶ διαφεύγει τὴν ἐξαρίθμησιν, καὶ διῃρημένως ὁρᾶται καὶ ἐν μονάδι καταλαμβάνεται, καὶ διακέκριται τῇ ὑποστάσει καὶ οὐ διώρισται τῷ ὑποκειμένῳ. [2] Ἄλλο γάρ τι τῇ ὑποστάσει τὸ πνεῦμα, καὶ ἕτερον ὁ λόγος, καὶ ἄλλο πάλιν ἐκεῖνο, οὗ καὶ ὁ λόγος ἐστὶ καὶ τὸ πνεῦμα· ἀλλ' ἐπειδὰν τὸ διακεκριμένον ἐν τούτοις κατανοήσῃς, πάλιν ἡ τῆς φύσεως ἑνότης τὸν διαμερισμὸν οὐ προσίεται, ὡς μήτε τὸ τῆς μοναρχίας σχίζεσθαι κράτος εἰς θεότητας

vité et la toute-puissance. [3] De même, instruits de l'existence d'un Esprit de Dieu, qui accompagne le Verbe, et manifeste son activité, nous ne le concevons pas comme le souffle d'une respiration. Car ce serait rabaisser la majesté divine que de supposer à la ressemblance de notre propre souffle celui qu'elle possède. Non, nous l'envisageons comme une force substantielle, vivant en elle-même d'une existence propre, qu'on ne peut séparer de Dieu, en qui elle réside, ni du Verbe de Dieu qu'elle accompagne, qui ne s'anéantit pas en se dissipant, mais qui a une existence substantielle à la façon du Verbe de Dieu, qui possède la volonté, qui se meut de soi-même, active, choisissant le bien en toute circonstance, et ayant, pour réaliser tous ses désirs, un pouvoir correspondant à sa volonté.

III. Ainsi, en sondant d'un regard attentif les abîmes du mystère, l'esprit a, dans une certaine mesure, l'intuition secrète de la doctrine relative à la connaissance de Dieu, sans pouvoir toutefois éclaircir par la parole la profondeur inexprimable de ce mystère, ni expliquer comment le même objet peut être dénombré tout en échappant au dénombrement, être aperçu dans ses parties distinctes tout en étant conçu comme unité, être divisé par la notion de personne sans admettre de division dans la substance. [2] La notion de personne distingue en effet l'Esprit du Verbe, et les distingue à leur tour de celui qui possède le Verbe et l'Esprit. Mais quand on a compris ce qui les sépare, on voit que l'unité de la nature n'admet pas de partage. Ainsi le pouvoir de la souveraineté unique ne se divise pas en un morcellement de divinités différentes, et d'autre part, la doctrine

διαφόρους κατατεμνόμενον, μήτε τῷ Ιουδαικῷ δόγματι συμβαίνειν τὸν λόγον, ἀλλὰ διὰ μέσου τῶν δύο ὑπολήψεων χωρεῖν τὴν ἀλήθειαν, ἑκατέραν τε τῶν αἱρέσεων καθαιροῦσαν καὶ ἀφ' ἑκατέρας παραδεχομένην τὸ χρήσιμον. Τοῦ μὲν γὰρ Ἰουδαίου καθαιρεῖται τὸ δόγμα τῇ τε τοῦ λόγου παραδοχῇ καὶ τῇ πίστει τοῦ πνεύματος· τῶν δὲ ἑλληνιζόντων ἡ πολύθεος ἐξαφανίζεται πλάνη, τῆς κατὰ φύσιν ἑνότητος παραγραφομένης τὴν πληθυντικὴν φαντασίαν. [3] Πάλιν δὲ αὖ ἐκ μὲν τῆς Ἰουδαικῆς ὑπολήψεως ἡ τῆς φύσεως ἑνότης παραμενέτω· ἐκ δὲ τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις μόνη, θεραπευθείσης ἑκατέρωθεν καταλλήλως τῆς ἀσεβοῦς ὑπονοίας· ἔστι γὰρ ὥσπερ θεραπεία τῶν μὲν περὶ τὸ ἓν πλανωμένων ὁ ἀριθμὸς τῆς τριάδος, τῶν δὲ εἰς πλῆθος ἐσκεδασμένων ὁ τῆς ἑνότητος λόγος.

IV. Εἰ δὲ ἀντιλέγοι τούτοις ὁ Ἰουδαῖος, οὐκέτ' ἂν ἡμῖν ἐκ τοῦ ἴσου δύσκολος ὁ πρὸς ἐκεῖνον γενήσεται λόγος. Ἐκ γὰρ τῶν συντρόφων αὐτῷ διδαγμάτων ἡ τῆς ἀληθείας ἔσται φανέρωσις. Τὸ γὰρ εἶναι λόγον θεοῦ καὶ πνεῦμα θεοῦ, οὐσιωδῶς ὑφεστώσας δυνάμεις, ποιητικάς τε τῶν γεγενημένων καὶ περιεκτικὰς τῶν ὄντων, ἐκ τῶν θεοπνεύστων γραφῶν ἐναργέστερον δείκνυται. Ἀρκεῖ δε μιᾶς μαρτυρίας ἐπιμνησθέντας τοῖς φιλοτιμοτέροις καταλιπεῖν τῶν πλειόνων τὴν εὕρεσιν. [2] Τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου, φησίν, [*Ps.*, XXXIII, 6] οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. Ποίῳ

ne se confond pas avec la croyance juive, mais la vérité tient le milieu entre les deux conceptions, elle purge de ses erreurs chacune de ces écoles, et tire de chacune ce qu'elle renferme de bon. La croyance du Juif est redressée par l'adjonction du Verbe et la foi au Saint-Esprit. La croyance erronée des païens au polythéisme se trouve effacée par le dogme de l'unité de nature, qui annule l'idée fantaisiste d'une pluralité. [3] Gardons de la conception juive la notion de l'unité de nature, et de la croyance païenne retenons seulement la distinction des personnes, en corrigeant de part et d'autre l'impiété par le remède correspondant. Le dénombrement de la Trinité est, pour ainsi dire, le remède de ceux qui s'égarent au sujet de l'unité, et la doctrine de l'unité, celui des esprits que disperse leur croyance à la pluralité.

IV. Si le sectateur du judaïsme combat ces doctrines, il ne sera plus aussi difficile d'argumenter contre lui, car les enseignements au milieu desquels il a grandi fourniront le moyen de mettre la vérité en lumière. L'existence d'un Verbe de Dieu et d'un Esprit de Dieu, conçus comme des forces substantielles, créatrices de tout ce qui a été fait, et embrassant la réalité, résulte manifestement des Écritures inspirées de Dieu. Il suffit de mentionner un seul témoignage, en laissant aux esprits plus zélés le soin de découvrir la plupart des autres. [2] « Le firmament, disent les Écritures, a été fait par le Verbe du Seigneur ; et par l'Esprit de sa bouche, toute l'armée qu'il renferme. » Quel Verbe et

λόγῳ καὶ ποίῳ πνεύματι; οὔτε γὰρ ῥῆμα ὁ λόγος, οὔτε ἆσθμα τὸ πνεῦμα. Ἢ γὰρ ἂν καθ' ὁμοιότητα τῆς ἡμετέρας φύσεως καὶ τὸ θεῖον ἐξανθρωπίζοιτο, εἰ τοιούτῳ κεχρῆσθαι λόγῳ καὶ τοιούτῳ πνεύματι τὸν τοῦ παντὸς ποιητὴν δογματίζοιεν. [3] Τίς δὲ καὶ δύναμις ἀπὸ ῥημάτων καὶ ἄσθματος τηλικαύτη, ὡς ἐξαρκεῖν πρὸς οὐρανῶν σύστασιν καὶ τῶν ἐν τούτοις δυνάμεων; Εἰ γὰρ ὅμοιος τῷ ἡμετέρῳ ῥήματι καὶ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τῷ πνεύματι, ὁμοία πάντως ἐκ τῶν ὁμοίων ἡ δύναμις· καὶ ὅσην ὁ ἡμέτερος, τοσαύτην καὶ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος τὴν ἰσχυν ἔχει. Ἀλλὰ μὴν ἀνενέργητά τε καὶ ἀνυπόστατα τὰ παρ' ἡμῖν ῥήματα καὶ τὸ τοῖς ῥήμασι συνδιεξερχόμενον πνεῦμα. [4] Ἄπρακτα πάντως καὶ ἀνυπόστατα κἀκεῖνα κατασκευάσουσιν οἱ πρὸς τὴν ὁμοιότητα τοῦ παρ' ἡμῖν λόγου τὸ θεῖον κατάγοντες. Εἰ δέ, καθὼς λέγει Δαβίδ, ἐστερεώθησαν τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ τὴν σύστασιν ἔσχον, ἆρα συνέστηκε τὸ τῆς ἀληθείας μυστήριον, λόγον ἐν οὐσίᾳ καὶ πνεῦμα ἐν ὑποστάσει λέγειν ὑφηγούμενον.

V. Ἀλλὰ τὸ μὲν εἶναι λόγον θεοῦ καὶ πνεῦμα διά τε τῶν κοινῶν ἐννοιῶν ὁ Ἕλλην καὶ διὰ τῶν γραφικῶν ὁ Ἰουδαῖος ἴσως οὐκ ἀντιλέξει· τὴν δὲ κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ λόγου κατὰ τὸ ἴσον ἑκάτερος αὐτῶν ἀποδοκιμάσει ὡς ἀπίθανόν τε καὶ ἀπρεπῆ περὶ θεοῦ λέγεσθαι. Οὐκοῦν ἐξ ἑτέρας ἀρχῆς καὶ εἰς τὴν περὶ τούτου πίστιν τοὺς ἀντιλέγοντας προσαξόμεθα.

quel Esprit? Car Verbe ici ne signifie pas « langage », et Esprit ne veut pas dire « souffle ». Sans quoi la Divinité revêtirait un caractère humain, à l'image de notre nature, si l'on enseignait que le Créateur de l'univers possède un Verbe de ce genre et un Esprit de cette sorte. [3] Mais comment le langage et le souffle pourraient-ils produire une force qui suffît à organiser les cieux avec les armées qu'ils renferment? Car si le Verbe de Dieu est semblable à notre langage, et son Esprit à notre souffle, la force résultant de ces éléments semblables est absolument semblable, elle aussi, et le Verbe de Dieu a exactement la même puissance que le nôtre. Mais précisément nos paroles, à nous, sont inefficaces et inconsistantes comme le souffle qui s'exhale au fur et à mesure de notre bouche. [4] Ceux qui abaissent la Divinité à la ressemblance de notre parole étendront donc absolument cette inefficacité et cette inconsistance au Verbe et à l'Esprit de Dieu. Or si, comme le dit David, le firmament a été créé par le Verbe de Dieu, et si les armées qu'il renferme ont été constituées par l'Esprit de Dieu, le mystère de la vérité est établi par là même, et nous enseigne la notion d'un Verbe et d'un Esprit substantiels.

V. Toutefois le païen sera peut-être conduit par les idées générales, et le Juif par les conceptions de l'Écriture, à ne pas contester l'existence d'un Verbe et d'un Esprit de Dieu. Mais le plan de Dieu le Verbe relatif à l'homme sera rejeté à l'examen par l'un et l'autre également, comme une théorie à la fois invraisemblable, et peu convenable à la nature de la divinité. Nous partirons donc d'un principe différent, pour amener, sur ce point encore, nos adversaires à la foi.

[2] Λόγῳ τὰ πάντα γεγενῆσθαι καὶ σοφίᾳ παρὰ τοῦ τὸ πᾶν συστησαμένου πιστεύουσιν, ἢ καὶ πρὸς ταύτην δυσπειθῶς ἔχουσι τὴν ὑπόληψιν. Ἀλλ' εἰ μὴ δοῖεν λόγον καθηγεῖσθαι καὶ σοφίαν τῆς τῶν ὄντων συστάσεως, ἀλογίαν τε καὶ ἀτεχνίαν τῇ ἀρχῇ τοῦ παντὸς ἐπιστήσουσιν. Εἰ δὲ τοῦτο ἄτοπόν τε καὶ ἀσεβές, ὁμολογεῖται πάντως ὅτι λόγον τε καὶ σοφίαν ἡγεμονεύειν τῶν ὄντων ὁμολογήσουσιν. Ἀλλὰ μὴν ἐν τοῖς φθάσασιν ἀποδέδεικται μὴ αὐτὸ τοῦτο ῥῆμα ὢν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ἢ ἕξις ἐπιστήμης τινὸς ἢ σοφίας, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν τις ὑφεστῶσα δύναμις, προαιρετική τε παντὸς ἀγαθοῦ καὶ ἐν ἰσχύι πᾶν τὸ κατὰ προαίρεσιν ἔχουσα· ἀγαθοῦ δὲ ὄντος τοῦ κόσμου τὴν τῶν ἀγαθῶν προεκτικήν τε καὶ ποιητικὴν δύναμιν αἰτίαν εἶναι. Εἰ δὲ τοῦ κόσμου παντὸς ἡ ὑπόστασις τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως ἐξῆπται, καθὼς ἡ ἀκολουθία παρέδειξεν, ἀνάγκη πᾶσα καὶ τῶν τοῦ κόσμου μερῶν μὴ ἄλλην ἐπινοεῖν αἰτίαν τινὰ τῆς συστάσεως, ἀλλ' ἢ τὸν λόγον αὐτόν, δι' οὗ τὰ πάντα τὴν εἰς τὸ γενέσθαι πάροδον ἔσχε.

[3] Τοῦτον δὲ εἴτε λόγον, εἴτε σοφίαν, εἴτε δύναμιν, εἴτε θεόν, εἴτε ἄλλο τι τῶν ὑψηλῶν τε καὶ τιμίων ὀνομάζειν τις ἐθέλοι, οὐ διοισόμεθα. Ὅ τι γὰρ ἂν εὑρέθῃ δεικτικὸν τοῦ ὑποκειμένου ῥῆμα ἢ ὄνομα, ἕν ἐστι τὸ διὰ τῶν φωνῶν σημαινόμενον, ἡ ἀΐδιος τοῦ θεοῦ δύναμις, ἡ ποιητικὴ τῶν ὄντων, ἡ εὑρετικὴ τῶν μὴ ὄντων, ἡ συνεκτικὴ τῶν γεγονότων, ἡ προορατικὴ τῶν μελλόντων. Οὗτος τοίνυν ὁ θεὸς

[2] Ils sont convaincus que toutes choses ont été créées par la raison et la sagesse de celui qui a organisé l'univers, ou bien ils font encore des difficultés pour admettre cette conception. S'ils n'accordent pas qu'une raison et une sagesse ont présidé à l'organisation de la réalité, ils frapperont d'incohérence et de gaucherie le principe de l'univers. Mais si c'est là une conclusion absurde et sacrilège, il faut bien convenir qu'ils reconnaîtront dans la réalité le gouvernement suprême d'une raison et d'une sagesse. Or précisément il a été démontré plus haut que le Verbe de Dieu n'a pas le même sens que le mot « parole » et n'est pas non plus la possession d'une science ou d'une sagesse ; que c'est une puissance substantielle, choisissant le bien en tout, et capable d'exécuter tout ce qu'elle choisit. Le monde étant bon, a donc pour cause la puissance qui met au jour et qui crée le bien. Si le fondement de l'univers dépend de la puissance du Verbe, comme la suite du raisonnement l'a montré, il faut de toute nécessité attribuer à l'organisation des parties de l'univers une seule cause, le Verbe lui-même, auquel toutes choses doivent d'avoir été appelées à la vie.

[3] Qu'on tienne à l'appeler Verbe ou Sagesse, ou Puissance, ou Dieu, ou lui donner tout autre nom sublime et auguste, nous ne disputerons pas sur ce point. Quel que soit en effet le mot ou le nom que l'on trouve pour désigner le sujet, les paroles qualifient une seule et même chose, la puissance éternelle de Dieu, qui crée ce qui existe, imagine ce qui n'est pas, embrasse

λόγος, ἡ σοφία, ἡ δύναμις, ἀπεδείχθη κατὰ τὸ ἀκόλουθον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ποιητής, οὐκ ἀνάγκῃ τινὶ πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου κατασκευὴν ἐναχθείς, ἀλλ' ἀγάπης περιουσίᾳ τοῦ τοιούτου ζῴου δημιουργήσας τὴν γένεσιν. Ἔδει γὰρ μήτε τὸ φῶς ἀθέατον, μήτε τὴν δόξαν ἀμάρτυρον, μήτε ἀναπόλαυστον εἶναι τὴν ἀγαθότητα, μήτε τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα περὶ τὴν θείαν καθορᾶται φύσιν, ἀργὰ κεῖσθαι, μὴ ὄντος τοῦ μετέχοντός τε καὶ ἀπολαύοντος.

[4] Εἰ τοίνυν ἐπὶ τούτοις ὁ ἄνθρωπος εἰς γένεσιν ἔρχεται, ἐφ' ᾧ τε μέτοχος τῶν θείων ἀγαθῶν γενέσθαι, ἀναγκαίως τοιοῦτος κατασκευάζεται, ὡς ἐπιτηδείως πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν μετουσίαν ἔχειν. Καθάπερ γὰρ ὁ ὀφθαλμὸς διὰ τῆς ἐγκειμένης αὐτῷ φυσικῶς αὐγῆς ἐν κοινωνίᾳ τοῦ φωτὸς γίνεται, διὰ τῆς ἐμφύτου δυνάμεως τὸ συγγενὲς ἐφελκόμενος, οὕτως ἀναγκαῖον ἦν ἐγκραθῆναί τι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει συγγενὲς πρὸς τὸ θεῖον, ὡς ἂν διὰ τοῦ καταλλήλου πρὸς τὸ οἰκεῖον τὴν ἔφεσιν ἔχοι. [5] Καὶ γὰρ καὶ ἐν τῇ τῶν ἀλόγων φύσει, ὅσα τὸν ἔνυδρον καὶ ἐναέριον ἔλαχε βίον, καταλλήλως ἕκαστον τῷ τῆς ζωῆς εἴδει κατεσκεύασται, ὡς οἰκεῖον ἑκατέρου καὶ ὁμόφυλον διὰ τῆς ποιᾶς τοῦ σώματος διαπλάσεως τῷ μὲν τὸν ἀέρα, τῷ δὲ τὸ ὕδωρ εἶναι. Οὕτως οὖν καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῇ τῶν θείων ἀγαθῶν ἀπολαύσει γενόμενον ἔδει τι συγγενὲς ἐν τῇ φύσει πρὸς τὸ μετεχόμενον ἔχειν. [6] Διὰ τοῦτο καὶ ζωῇ καὶ λόγῳ καὶ σοφίᾳ καὶ πᾶσι τοῖς θεοπρεπέσιν ἀγαθοῖς κατεκοσμήθη, ὡς

les choses créées, prévoit celles qui seront : ce Dieu le Verbe, qui est sagesse et puissance, la suite du raisonnement nous a montré en lui le créateur de la nature humaine, qu'aucune nécessité n'a amené à former l'homme, mais qui a ménagé la naissance d'un être semblable, dans la surabondance de son amour. Sa lumière en effet ne devait pas rester invisible, ni sa gloire sans témoin, ni sa bonté sans profit, ni non plus inactives toutes les autres qualités dont s'entoure à nos yeux la nature divine, ce qui fût arrivé, s'il n'y avait eu personne pour y participer et en jouir.

[4] Si donc l'homme est appelé à la vie pour prendre part aux biens de Dieu, il est nécessairement apte, par sa constitution, à partager ces biens. De même en effet que l'œil participe à la lumière grâce aux principes lumineux qui y sont naturellement déposés, et attire à soi, en vertu de ce pouvoir inné, ce qui a la même nature, de même il fallait qu'une certaine affinité avec le divin fût mêlée à la nature humaine, pour lui inspirer, au moyen de cette correspondance, le désir de se rapprocher de ce qui lui est apparenté. [5] En effet, même dans la nature des êtres privés de raison qui vivent dans l'eau ou dans les airs, chaque animal a reçu une organisation correspondant à son genre de vie, de sorte que, grâce à la conformation particulière de leur corps, ils trouvent leur élément approprié, celui-ci dans l'air, celui-là dans l'eau. De même l'homme, créé pour jouir des avantages divins, devait avoir une affinité de nature avec l'objet auquel il participe. [6] Aussi a-t-il été doué de vie, de raison, de sagesse, et de tous les avantages vraiment divins, afin de

ἂν δι' ἑκάστου τούτων πρὸς τὸ οἰκεῖον τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοι. Ἐπεὶ οὖν ἓν τῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν ἀγαθῶν καὶ ἡ αἰδιότης ἐστίν, ἔδει πάντως μηδὲ τούτου τὴν κατασκευὴν εἶναι τῆς φύσεως ἡμῶν ἀπόκληρον, ἀλλ' ἔχειν ἐν ἑαυτῇ τὸ ἀθάνατον, ὡς ἂν διὰ τῆς ἐγκειμένης δυνάμεως γνωρίζοι τε τὸ ὑπερκείμενον καὶ ἐν ἐπιθυμίᾳ τῆς θείας αἰδιότητος εἴη.

[7] Ταῦτά τοι περιληπτικῇ φωνῇ δι' ἑνὸς ῥήματος ὁ τῆς κοσμογονίας ἐνεδείξατο λόγος, κατ' εἰκόνα θεοῦ τὸν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι λέγων [*Gen.* I, 26]· ἐν γὰρ τῇ ὁμοιώσει τῇ κατὰ τὴν εἰκόνα πάντων ἐστὶ τῶν τὸ θεῖον χαρακτηριζόντων ἡ ἀπαρίθμησις, καὶ ὅσα περὶ τούτων ἱστορικώτερον ὁ Μωσῆς διεξέρχεται, ἐν διηγήσεως εἴδει δόγματα ἡμῖν παρατιθέμενος, τῆς αὐτῆς ἔχεται διδασκαλίας. ὁ γὰρ παράδεισος ἐκεῖνος καὶ ἡ τῶν καρπῶν ἰδιότης, ὧν ἡ βρῶσις οὐ γαστρὸς πλησμονήν, ἀλλὰ γνῶσιν καὶ αἰδιότητα ζωῆς τοῖς γευσαμένοις δίδωσι, πάντα ταῦτα συνᾴδει τοῖς προτεθεωρημένοις περὶ τὸν ἄνθρωπον, ὡς ἀγαθῆς τε καὶ ἐν ἀγαθοῖς οὔσης κατ' ἀρχὰς ἡμῖν τῆς φύσεως.

[8] Ἀλλ' ἀντιλέγει τυχὸν τοῖς εἰρημένοις ὁ πρὸς τὰ παρόντα βλέπων καὶ οἴεται διελέγχειν τὸν λόγον οὐκ ἀληθεύοντα τῷ μὴ ἐν ἐκείνοις νῦν, ἀλλ' ἐν πᾶσι σχεδὸν τοῖς ὑπεναντίοις ὁρᾶσθαι τὸν ἄνθρωπον. Ποῦ γὰρ τῆς ψυχῆς τὸ θεοειδές ; ποῦ δὲ ἡ ἀπάθεια τοῦ σώματος ; ποῦ τῆς ζωῆς τὸ αἴδιον ; ὠκύμορον, ἐμπαθές, ἐπίκηρον, πρὸς πᾶσαν

que chacun d'eux fît naître en lui le désir de ce qui lui est apparenté. L'éternité étant aussi un des avantages attachés à la nature divine, il fallait donc, de toute nécessité, que l'organisation de notre nature ne fût pas sur ce point non plus déshéritée, mais qu'elle possédât en elle-même le principe de l'immortalité, afin que cette faculté innée lui permît de connaître ce qui est au-dessus d'elle, et lui donnât le désir de l'éternité divine.

[7] C'est ce que montre le récit de la création du monde, d'un mot qui embrasse tout, en disant que l'homme a été fait à l'image de Dieu; car la ressemblance de cette image implique l'ensemble de tous les caractères qui distinguent la divinité, et tout ce que Moïse nous raconte, plutôt à la façon d'un historien, sur ce sujet, en nous présentant des doctrines sous la forme d'un récit, se rattache au même enseignement. Car le paradis, et la nature spéciale de ses fruits, qui procurent à ceux qui en goûtent, non la satisfaction de l'estomac, mais la connaissance et la vie éternelle, tout cela concorde avec les considérations précédentes sur l'homme, établissant qu'à l'origine notre nature était bonne et vivait au milieu du bien.

[8] Mais peut-être cette affirmation est-elle contestée par celui qui considère la condition présente, et qui s'imagine convaincre de fausseté ce discours, en faisant valoir que l'homme aujourd'hui, loin d'être en possession de ces biens, se montre à nous dans une situation presque entièrement opposée. Où est en effet ce caractère divin de l'âme ? où est cette absence de souffrance physique? où est cette éternité ? Brièveté de notre vie, caractère

παθημάτων ἰδέαν κατά τε σῶμα καὶ ψυχὴν ἐπιτήδειον, ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα λέγων καὶ κατατρέχων τῆς φύσεως, ἀνατρέπειν τὸν ἀποδοθέντα περὶ τοῦ ἀνθρώπου λόγον οἰήσεται. Ἀλλ' ὡς ἂν μηδαμοῦ τῆς ἀκολουθίας ὁ λόγος παρατραπείη, καὶ περὶ τούτων ἐν ὀλίγοις διαληψόμεθα.

[9] Τὸ νῦν ἐν ἀτόποις εἶναι τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν οὐχ ἱκανός ἐστιν ἔλεγχος τοῦ μηδέποτε τὸν ἄνθρωπον ἐν ἀγαθοῖς γεγενῆσθαι· ἐπειδὴ γὰρ θεοῦ ἔργον ὁ ἄνθρωπος, τοῦ δι' ἀγαθότητα τὸ ζῷον τοῦτο παραγαγόντος εἰς γένεσιν, οὐκ ἄν τις εὐλόγως, οὗ ἡ αἰτία τῆς συστάσεως ἀγαθότης ἐστί, τοῦτον ἐν κακοῖς γεγενῆσθαι παρὰ τοῦ πεποιηκότος καθυποπτεύσειεν· ἀλλ' ἕτερόν ἐστιν αἴτιον τοῦ ταῦτά τε νῦν περὶ ἡμᾶς εἶναι καὶ τῶν προτιμοτέρων ἐρημωθῆναι. Ἀρχὴ δὲ πάλιν καὶ πρὸς τοῦτον ἡμῖν τὸν λόγον οὐκ ἔξω τῆς τῶν ἀντιλεγόντων ἐστὶ συγκαταθέσεως. Ὁ γὰρ ἐπὶ μετουσίᾳ τῶν ἰδίων ἀγαθῶν ποιήσας τὸν ἄνθρωπον καὶ πάντων αὐτῷ τῶν καλῶν τὰς ἀφορμὰς ἐγκατασκευάσας τῇ φύσει, ὡς ἂν δι' ἑκάστου καταλλήλως πρὸς τὸ ὅμοιον ἡ ὄρεξις φέροιτο, οὐκ ἂν τοῦ καλλίστου τε καὶ τιμιωτάτου τῶν ἀγαθῶν ἀπεστέρησε, λέγω δὴ τῆς κατὰ τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον χάριτος. [10] Εἰ γάρ τις ἀνάγκη τῆς ἀνθρωπίνης ἐπεστάτει ζωῆς, διεψεύσθη ἂν ἡ εἰκὼν κατ' ἐκεῖνο τὸ μέρος, ἀλλοτριωθεῖσα τῷ ἀνομοίῳ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον· τῆς γὰρ βασιλευούσης φύσεως ἡ ἀνάγκαις τισὶν

douloureux de notre condition, destinée périssable, disposition à souffrir toutes les variétés de maladies physiques et morales, tels sont, avec d'autres du même genre, les arguments dont il accablera notre nature, persuadé qu'il réfute ainsi la doctrine que nous avons exposée au sujet de l'homme. Mais pour éviter que le discours soit en rien détourné de sa suite naturelle, nous nous expliquerons là-dessus aussi en quelques mots.

[9] Le caractère anormal des conditions actuelles de la vie humaine ne suffit pas à prouver que l'homme n'a jamais été en possession de ces biens. En effet, l'homme étant l'œuvre de Dieu, qui s'est inspiré de sa bonté pour amener cet être à la vie, personne, en bonne logique, ne pourrait soupçonner celui qui doit son existence à cette bonté, d'avoir été plongé dans les maux par son Créateur. Il y a une autre cause à notre condition présente, et à la privation qui nous a dépouillés d'un état plus enviable. Ici encore le point de départ de notre raisonnement ne sera pas sans obtenir l'assentiment des adversaires. En effet, celui qui a créé l'homme pour le faire participer à ses propres avantages, et qui a déposé dans sa nature, en l'organisant, le principe de tout ce qui est beau, pour que chacune de ces dispositions orientât son désir vers l'attribut divin correspondant, celui-là ne l'aurait pas privé du plus beau et du plus précieux de ces avantages, je veux parler de la faveur d'être indépendant et libre. [10] Si quelque nécessité, en effet, dirigeait la vie humaine, l'image, sur ce point, serait mensongère, étant altérée par un élément différent du modèle. Comment nommer une image de la nature

ὑπεζευγμένη τε καὶ δουλεύουσα πῶς ἂν εἰκὼν ὀνομάζοιτο; Οὐκοῦν τὸ διὰ πάντων πρὸς τὸ θεῖον ὡμοιωμένον ἔδει πάντως ἔχειν ἐν τῇ φύσει τὸ αὐτοκρατὲς καὶ ἀδέσποτον, ὥστε ἆθλον ἀρετῆς εἶναι τὴν τῶν ἀγαθῶν μετουσίαν.

[11] Πόθεν οὖν, ἐρεῖς, ὁ διὰ πάντων τοῖς καλλίστοις τετιμημένος τὰ χείρω τῶν ἀγαθῶν ἀντηλλάξατο; σαφὴς καὶ ὁ περὶ τούτου λόγος. Οὐδεμία κακοῦ γένεσις ἐκ τοῦ θείου βουλήματος τὴν ἀρχὴν ἔσχεν· ἦ γὰρ ἂν ἔξω μέμψεως ἦν ἡ κακία, θεὸν ἑαυτῆς ἐπιγραφομένη ποιητὴν καὶ πατέρα· ἀλλ' ἐμφύεταί πως τὸ κακὸν ἔνδοθεν, τῇ προαιρέσει τότε συνιστάμενον, ὅταν τις ἀπὸ τοῦ καλοῦ γένηται τῆς ψυχῆς ἀναχώρησις. Καθάπερ γὰρ ἡ ὅρασις φύσεώς ἐστιν ἐνέργεια, ἡ δὲ πήρωσις στέρησίς ἐστι τῆς φυσικῆς ἐνεργείας, οὕτω καὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς τὴν κακίαν ἀντικαθέστηκεν. Οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως κακίας γένεσιν ἐννοῆσαι, ἢ ἀρετῆς ἀπουσίαν. [12] Ὥσπερ γὰρ τοῦ φωτὸς ὑφαιρεθέντος ὁ ζόφος ἐπηκολούθησε, παρόντος δε οὐκ ἔστιν, οὕτως, ἕως ἂν παρῇ τὸ ἀγαθὸν ἐν τῇ φύσει, ἀνύπαρκτόν τί ἐστι καθ' ἑαυτὴν ἡ κακία· ἡ δὲ τοῦ κρείττονος ἀναχώρησις τοῦ ἐναντίου γίνεται γένεσις. Ἐπεὶ οὖν τοῦτο τῆς αὐτεξουσιότητός ἐστι τὸ ἰδίωμα, τὸ κατ' ἐξουσίαν αἱρεῖσθαι τὸ καταθύμιον, οὐχ ὁ θεός σοι τῶν παρόντων ἐστὶν αἴτιος κακῶν, ἀδέσποτόν τε καὶ ἄνετόν σοι κατασκευάσας τὴν φύσιν, ἀλλ' ἡ ἀβουλία τὸ χεῖρον ἀντὶ τοῦ κρείττονος προελομένη.

souveraine ce qui serait assujetti et asservi à des nécessités? Ce qui a été fait en tout point à l'image de la Divinité devait, assurément, posséder dans sa nature une volonté libre et indépendante, de façon que la participation aux avantages divins fût le prix de la vertu.

[11] Mais d'où vient, direz-vous, que l'être ainsi honoré de tous les plus nobles privilèges sans exception, ait reçu en échange de ces biens une condition inférieure? Cela encore s'explique aisément. Aucune apparition du mal n'a eu son principe dans la volonté divine, car le vice échapperait au blâme s'il pouvait se réclamer de Dieu comme de son créateur et de son auteur. Mais le mal prend naissance au dedans, il se forme par un effet de notre volonté toutes les fois que l'âme s'éloigne du bien. De même, en effet, que la vue est l'exercice d'une faculté naturelle, et que la cécité est la privation de cette activité, il y a entre la vertu et le vice une opposition du même genre. Car il est impossible de concevoir l'existence du mal autrement que comme l'absence de la vertu. [12] La disparition progressive de la lumière s'accompagne de l'obscurité, qui n'existe pas en présence de la lumière. De même, tant que le bien est présent dans notre nature, le mal n'a pas d'existence par lui-même, et c'est la disparition de l'élément supérieur qui donne naissance à l'élément inférieur. Ainsi le caractère propre de la liberté étant de choisir librement l'objet désiré, la responsabilité des maux dont vous souffrez aujourd'hui ne retombe pas sur Dieu, qui a créé votre nature indépendante et libre, mais sur votre imprudence, qui a choisi le pis au lieu du mieux.

VI. Ζητεῖς δὲ καὶ τὴν αἰτίαν τυχὸν τῆς κατὰ τὴν βουλὴν διαμαρτίας · εἰς τοῦτο γὰρ ἡ ἀκολουθία τὸν λόγον φέρει. Οὐκοῦν πάλιν ἀρχή τις ἡμῖν κατὰ τὸ εὔλογον εὑρεθήσεται, ἣ καὶ τοῦτο σαφηνίσει τὸ ζήτημα. Τοιοῦτόν τινα λόγον παρὰ τῶν πατέρων διεδεξάμεθα · ἔστι δὲ ὁ λόγος οὐ μυθώδης διήγησις, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως ἡμῶν τὸ πιστὸν ἐπαγόμενος.

[2] Διπλῆ τίς ἐστιν ἐν τοῖς οὖσιν ἡ κατανόησις, εἰς τὸ νοητόν τε καὶ αἰσθητὸν τῆς θεωρίας διῃρημένης. Καὶ οὐδὲν ἂν παρὰ ταῦτα καταληφθείη ἐν τῇ τῶν ὄντων φύσει τῆς διαιρέσεως ταύτης ἔξω φερόμενον. Διῄρηται δὲ ταῦτα πρὸς ἄλληλα πολλῷ τῷ μέσῳ, ὡς μήτε τὴν αἰσθητὴν ἐν τοῖς νοητοῖς εἶναι γνωρίσμασι, μήτε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐκείνην, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἐναντίων ἑκατέραν χαρακτηρίζεσθαι. Ἡ μὲν γὰρ νοητὴ φύσις ἀσώματόν τι χρῆμά ἐστι καὶ ἀναφὲς καὶ ἀνείδεον · ἡ δὲ αἰσθητὴ κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα ἐντός ἐστι τῆς διὰ τῶν αἰσθητηρίων κατανοήσεως. [3] Ἀλλ' ὥσπερ ἐν αὐτῷ τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ, πολλῆς πρὸς ἄλληλα τῶν στοιχείων οὔσης ἐναντιώσεως, ἐπινενόηταί τις ἁρμονία διὰ τῶν ἐναντίων ἁρμοζομένη παρὰ τῆς τοῦ παντὸς ἐπιστατούσης σοφίας, καὶ οὕτως πάσης γίνεται πρὸς ἑαυτὴν συμφωνία τῆς κτίσεως, οὐδαμοῦ τῆς φυσικῆς ἐναντιότητος τὸν τῆς συμπνοίας εἱρμὸν διαλυούσης · κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸ νοητὸν γίνεταί τις κατὰ θείαν σοφίαν μίξις τε καὶ ἀνάκρασις, ὡς ἂν πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ τὸ ἴσον μετέχοι καὶ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμοιροίη τῆς τοῦ

VI. Mais vous vous demandez peut-être quelle est la cause de cette faute volontaire ; c'est en effet la question où vous amène la suite logique du discours. Nous trouverons donc, ici encore, un principe conforme à la raison, qui éclairera notre recherche. Voici en effet l'enseignement traditionnel que nous avons reçu des Pères. Cet enseignement n'est pas un récit de forme mythique, mais tire sa valeur persuasive de notre nature elle-même.

[2] La pensée distingue deux mondes dans la réalité, que la spéculation divise en intelligible et sensible. Rien ne saurait être conçu à côté d'eux dans la nature, qui échappe à cette division. Un grand intervalle les sépare l'un de l'autre, de sorte que la nature sensible ne rentre pas dans les marques de l'intelligible, ni l'intelligible dans les marques de la nature sensible, mais que chacune d'elles tire son caractère propre de qualités contraires. La nature intelligible, en effet, est incorporelle, impalpable, sans forme ; la nature sensible, comme son nom l'indique, tombe sous la perception des sens. [3] Dans le monde sensible lui-même, malgré l'opposition profonde des éléments entre eux, un accord équilibrant les contraires a été ménagé par la sagesse directrice de l'univers, et ainsi se trouve réalisée l'harmonie intérieure de la création entière, sans aucune dissonance naturelle qui interrompe la continuité de l'accord. De même, il s'opère, par un effet de la sagesse divine, un mélange et une combinaison du sensible et de l'intelligible, pour que tout puisse participer également au bien, et que rien de ce qui existe ne soit exclu de la nature supérieure. Aussi, bien que la sphère convenable

κρείττονος φύσεως. Διὰ τοῦτο τὸ μὲν κατάλληλον τῇ νοητῇ φύσει χωρίον ἡ λεπτὴ καὶ εὐκίνητός ἐστιν οὐσία, κατὰ τὴν ὑπερκόσμιον λῆξιν πολλὴν ἔχουσα τῷ ἰδιάζοντι τῆς φύσεως πρὸς τὸ νοητὸν τὴν συγγένειαν, προμηθείᾳ δὲ κρείττονι πρὸς τὴν αἰσθητὴν κτίσιν γίνεταί τις τοῦ νοητοῦ συνανάκρασις, ὡς ἂν μηδὲν ἀπόβλητον εἴη τῆς κτίσεως, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος [*I Tim.*, IV, 4], μηδὲ τῆς θείας κοινωνίας ἀπόκληρον.

[4] Τούτου χάριν ἐκ νοητοῦ τε καὶ αἰσθητοῦ τὸ κατὰ τὸν ἄνθρωπον μίγμα παρὰ τῆς θείας ἀναδείκνυται φύσεως, καθὼς διδάσκει τῆς κοσμογονίας ὁ λόγος· Λαβὼν γὰρ ὁ θεός, φησιν, [*Gen.*, II, 7] χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς τὸν ἄνθρωπον ἔπλασε καὶ διὰ τῆς ἰδίας ἐμπνεύσεως τῷ πλάσματι τὴν ζωὴν ἐνεφύτευσεν, ὡς ἂν συνεπαρθείη τῷ θείῳ τὸ γήινον καὶ μία τις κατὰ τὸ ὁμότιμον διὰ πάσης τῆς κτίσεως ἡ χάρις διήκοι, τῆς κάτω φύσεως πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον συγκιρναμένης.

[5] Ἐπεὶ οὖν τῆς νοητῆς κτίσεως προυποστάσης, καὶ ἑκάστῃ τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων πρὸς τὴν τοῦ παντὸς σύστασιν ἐνεργείας τινὸς παρὰ τῆς τῶν πάντων ἐπιστατούσης ἐξουσίας προσνεμηθείσης, ἦν τις δύναμις καὶ ἡ τὸν περίγειον τόπον συνέχειν τε καὶ περικρατεῖν τεταγμένη, εἰς αὐτὸ τοῦτο δυναμωθεῖσα παρὰ τῆς τὸ πᾶν οἰκονομούσης δυνάμεως· εἶτα κατεσκευάσθη τὸ γήινον πλάσμα, τῆς ἄνω δυνάμεως ἀπεικόνισμα· τοῦτο δὲ τὸ ζῷον ὁ ἄνθρωπος· καὶ ἦν ἐν αὐτῷ τὸ θεοειδὲς τῆς νοητῆς φύσεως κάλλος, ἀρρήτῳ

à la nature intelligible soit l'essence subtile et mobile, qui, par la place qu'elle occupe au-dessus du monde, tire du caractère particulier de sa nature une profonde affinité avec l'intelligible, il se produit, en vertu d'une sagesse supérieure, un mélange de l'intelligible avec la création sensible, pour que rien dans la création ne se voie rejeté, suivant la parole de l'apôtre, ni privé de la participation aux privilèges divins.

[4] Voilà pourquoi la nature divine opère dans l'homme le mélange de l'intelligible et du sensible, comme l'enseigne le récit de la création du monde. Il dit en effet : « Dieu ayant pris une motte de terre, en forma l'homme, et de son propre souffle il éveilla la vie dans son ouvrage », pour que l'élément terrestre s'élevât par son union avec la divinité, et que cette seule et même grâce pût s'étendre également à travers toute la création, par le mélange de la nature inférieure avec celle qui domine le monde.

[5] Le monde intelligible préexistant à l'autre, et chacune des puissances angéliques ayant reçu en partage, de l'autorité qui dirige toutes choses, une certaine activité pour l'organisation de l'univers, c'était aussi une de ces puissances qui avait été chargée de maintenir et de gouverner la sphère terrestre. Ensuite avait été formée avec la terre une figure qui reproduisait la puissance suprême, et cet être était l'homme. En lui résidait la beauté divine de la nature intelligible, mêlée à une certaine force secrète. Voilà pourquoi celui qui avait reçu en partage le gouvernement de la terre trouve

τινὶ δυνάμει συγκεκραμένον· δεινὸν ποιεῖται καὶ οὐκ ἀνεκτὸν ὁ τὴν περίγειον οἰκονομίαν λαχών, εἰ ἐκ τῆς ὑποχειρίου αὐτῷ φύσεως ἀναδειχθήσεταί τις οὐσία πρὸς τὴν ὑπερέχουσαν ἀξίαν ὡμοιωμένη.

[6] Τὸ δ' ὅπως ἐπὶ τὸ πάθος κατερρύη τοῦ φθόνου ὁ ἐπὶ μηδενὶ κακῷ κτισθεὶς παρὰ τοῦ τὸ πᾶν ἐν ἀγαθότητι συστησαμένου, τὸ μὲν δι' ἀκριβείας ἐπεξιέναι οὐ τῆς παρούσης πραγματείας ἐστί, δυνατὸν δ' ἂν εἴη καὶ δι' ὀλίγου τοῖς εὐπειθεστέροις παραθέσθαι τὸν λόγον. Τῆς γὰρ ἀρετῆς καὶ τῆς κακίας οὐχ ὡς δύο τινῶν καθ' ὑπόστασιν φαινομένων ἡ ἀντιδιαστολὴ θεωρεῖται· ἀλλ' ὥσπερ ἀντιδιαιρεῖται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὂν καὶ οὐκ ἔστι καθ' ὑπόστασιν εἰπεῖν τὸ μὴ ὂν ἀντιδιαστέλλεσθαι πρὸς τὸ ὄν, ἀλλὰ τὴν ἀνυπαρξίαν ἀντιδιαιρεῖσθαι λέγομεν πρὸς τὴν ὕπαρξιν, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ κακία τῷ τῆς ἀρετῆς ἀντικαθέστηκε λόγῳ, οὐ καθ' ἑαυτήν τις οὖσα, ἀλλὰ τῇ ἀπουσίᾳ νοουμένη τοῦ κρείττονος· καὶ ὥσπερ φαμὲν ἀντιδιαιρεῖσθαι τῇ ὁράσει τὴν πήρωσιν, οὐ καθ' ἑαυτὴν οὖσαν τῇ φύσει τὴν πήρωσιν, ἀλλὰ προλαβούσης ἕξεως στέρησιν, οὕτω καὶ τὴν κακίαν ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ στερήσει θεωρεῖσθαι λέγομεν, οἷόν τινα σκιὰν τῇ ἀναχωρήσει τῆς ἀκτῖνος ἐπισυμβαίνουσαν.

[7] Ἐπειδὴ τοίνυν ἡ ἄκτιστος φύσις τῆς κινήσεως τῆς κατὰ τροπὴν καὶ μεταβολὴν καὶ ἀλλοίωσίν ἐστιν ἀνεπίδεκτος, πᾶν δὲ τὸ διὰ κτίσεως ὑποστὰν συγγενῶς πρὸς τὴν ἀλλοίωσιν ἔχει, διότι καὶ αὐτὴ τῆς κτίσεως ἡ ὑπόστασις ἀπὸ ἀλλοιώσεως ἤρξατο, τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι θείᾳ

étrange et intolérable que, de la nature placée sous sa dépendance, sorte et se manifeste une substance faite à l'image de la dignité souveraine.

[6] Quant à la question de savoir comment a pu tomber dans la passion de l'envie celui qui n'avait été créé en vue d'aucune fin mauvaise par la puissance qui a organisé selon le bien l'univers, il n'entre pas dans l'objet du présent ouvrage de la traiter en détail, mais il est possible d'en exposer l'enseignement, même en quelques mots, aux esprits un peu dociles. On ne conçoit pas en effet l'opposition de la vertu et du vice comme celle de deux choses se manifestant en substance ; mais de même que le néant s'oppose à l'être, sans qu'on puisse qualifier de substantielle l'opposition du néant et de l'être, car nous disons au contraire que la non-existence s'oppose à l'existence, de même aussi le vice s'oppose à l'idée de la vertu. Il n'existe point en lui-même, mais il est conçu comme résultant de l'absence du bien. Nous disons que la cécité s'oppose à la vue, non que la cécité existe naturellement par elle-même : la possession précède la privation ; de même aussi le vice se conçoit, disons-nous, dans la privation du bien, à la façon d'une ombre dont le progrès suit le recul de la lumière.

[7] Or, la nature increéée n'admet pas le mouvement dans le sens d'un changement, d'une transformation, d'une altération, et tout ce qui existe au contraire par l'effet de la création a une tendance naturelle au changement, puisque l'existence même de la création est partie du changement qui, en vertu de la puissance

δυνάμει μετατεθέντος · κτιστὴ δὲ ἦν καὶ ἡ μνημονευθεῖσα δύναμις, αὐτεξουσίῳ κινήματι τὸ δοκοῦν αἱρουμένη · ἐπειδὴ πρὸς τὸ ἀγαθόν τε καὶ ἄφθονον ἐπέμυσεν ὄμμα, ὥσπερ ὁ ἐν ἡλίῳ τοῖς βλεφάροις τὰς ὄψεις ὑποβαλὼν σκότος ὁρᾷ, οὕτω κἀκεῖνος αὐτῷ τῷ μὴ θελῆσαι τὸ ἀγαθὸν νοῆσαι τὸ ἐναντίον τῷ ἀγαθῷ κατενόησε. Τοῦτο δὲ ἐστιν ὁ φθόνος.

[8] Ὁμολογεῖται δὲ παντὸς πράγματος ἀρχὴν τῶν μετ' αὐτὴν κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἐπισυμβαινόντων αἰτίαν εἶναι, οἷον τῇ ὑγείᾳ τὸ εὐεκτεῖν, τὸ ἐργάζεσθαι, τὸ καθ' ἡδονὴν βιοτεύειν · τῇ δὲ νόσῳ τὸ ἀσθενεῖν, τὸ ἀνενέργητον εἶναι, τὸ ἐν ἀηδίᾳ τὴν ζωὴν ἔχειν. Οὕτω καὶ τὰ ἄλλα πάντα ταῖς οἰκείαις ἀρχαῖς κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἕπεται. Ὥσπερ οὖν ἡ ἀπάθεια τῆς κατ' ἀρετὴν ζωῆς ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις γίνεται, οὕτως ἡ διὰ τοῦ φθόνου γενομένη πρὸς κακίαν ῥοπὴ τῶν μετ' αὐτὴν πάντων ἀναδειχθέντων κακῶν ὁδὸς κατέστη. [9] Ἐπειδὴ γὰρ ἅπαξ πρὸς τὸ κακὸν τὴν ῥοπὴν ἔσχεν ὁ τῇ ἀποστροφῇ τῆς ἀγαθότητος ἐν ἑαυτῷ γεννήσας τὸν φθόνον, ὥσπερ λίθος ἀκρωρείας ἀπορραγεὶς ὑπὸ τοῦ ἰδίου βάρους πρὸς τὸ πρανὲς συνελαύνεται, οὕτω κἀκεῖνος, τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν συμφυΐας ἀποσπασθεὶς καὶ πρὸς κακίαν βρίσας, αὐτομάτως οἷόν τινι βάρει πρὸς τὸν ἔσχατον τῆς πονηρίας ὅρον συνωσθεὶς ἀπηνέχθη, καὶ τὴν διανοητικὴν δύναμιν, ἣν εἰς συνέργειαν τῆς τοῦ κρείττονος μετουσίας ἔσχε παρὰ τοῦ κτίσαντος, ταύτην εἰς εὕρεσιν τῶν κατὰ

divine, a substitué l'être au néant. Or il faut ranger aussi dans la création la puissance dont nous avons parlé, qui choisit par un mouvement de sa libre volonté ce qui lui paraît bon ; quand celui-là eût fermé les regards au bien et connu l'envie, à la façon de l'homme qui abaissant en plein soleil ses paupières sur ses yeux, voit de l'obscurité, il en arriva lui aussi à concevoir le contraire du bien, pour n'avoir pas voulu tourner sa pensée vers le bien. Et c'est là l'envie.

[8] Il est reconnu que le point de départ de tout fait détermine les conséquences qui en sont la suite. Par exemple, la santé a pour conséquences la vigueur physique, l'activité, le plaisir de la vie, tandis que la maladie entraîne la faiblesse, l'inertie, le dégoût de l'existence. Ainsi, en toutes choses, la série des conséquences s'enchaîne au point de départ qui lui est propre. De même, par conséquent, que l'absence des passions est le principe et la condition d'une vie conforme à la vertu, de même le penchant au vice produit par l'envie ouvre la voie à tous les maux qui se manifestent à sa suite. [9] Lorsqu'une fois celui qui avait fait naître l'envie en lui-même en se détournant du bien, eût incliné vers le mal, à la façon d'une pierre détachée du sommet d'une montagne, qui se trouve entraînée en avant par son propre poids, il se vit lui-même, quand il se fut arraché de son affinité naturelle avec le bien, et incliné vers le vice, emporté de son propre mouvement, par son poids pour ainsi dire, vers le dernier degré de la perversité ; la faculté de penser qu'il avait reçue du créateur pour coopérer avec lui à communiquer le bien, il la fit servir à la découverte de desseins mauvais, et c'est ainsi qu'il

κακίαν ἐπινοουμένων συνεργὸν ποιησάμενος, εὐμηχάνως περιέρχεται δι' ἀπάτης τὸν ἄνθρωπον, αὐτὸν ἑαυτοῦ γενέσθαι πείσας φονέα τε καὶ αὐτόχειρα.

[10] Ἐπειδὴ γὰρ διὰ τῆς θείας εὐλογίας δυναμωθεὶς ὁ ἄνθρωπος ὑψηλὸς μὲν ἦν τῷ ἀξιώματι· βασιλεύειν γὰρ ἐτάχθη [*Gen.*, I, 28-30] τῆς γῆς τε καὶ τῶν ἐπ' αὐτῆς πάντων· καλὸς δὲ τὸ εἶδος· ἀπεικόνισμα γὰρ τοῦ ἀρχετύπου ἐγεγόνει κάλλους· ἀπαθὴς δὲ τὴν φύσιν· τοῦ γὰρ ἀπαθοῦς μίμημα ἦν· ἀνάπλεως δὲ παρρησίας, αὐτῆς κατὰ πρόσωπον τῆς θείας ἐμφανείας κατατρυφῶν· ταῦτα δὲ τῷ ἀντικειμένῳ τοῦ κατὰ τὸν φθόνον πάθους ὑπεκκαύματα ἦν.

[11] Ἰσχύι δέ τινι καὶ βίᾳ δυνάμεως κατεργάσασθαι τὸ κατὰ γνώμην οὐχ οἷός τε ἦν· ὑπερίσχυε γὰρ ἡ τῆς εὐλογίας τοῦ θεοῦ δύναμις τῆς τούτου βίας· διὰ τοῦτο ἀποστῆσαι τῆς ἐνισχυούσης αὐτὸν δυνάμεως μηχανᾶται, ὡς ἂν εὐάλωτος αὐτῷ πρὸς τὴν ἐπιβουλὴν κατασταίη. Καὶ ὥσπερ ἐπὶ λύχνου τοῦ πυρὸς τῆς θρυαλλίδος περιδεδραγμένου, εἴ τις ἀδυνατῶν τῷ φυσήματι σβέσαι τὴν φλόγα ὕδωρ ἐπιμίξειε τῷ ἐλαίῳ διὰ τῆς ἐπινοίας ταύτης ἀμαυρώσει τὴν φλόγα, οὕτως δι' ἀπάτης τῇ προαιρέσει τοῦ ἀνθρώπου τὴν κακίαν ἐμμίξας ὁ ἀντικείμενος σβέσιν τινὰ καὶ ἀμαύρωσιν τῆς εὐλογίας ἐποίησεν, ἧς ἐπιλειπούσης ἐξ ἀνάγκης τὸ ἀντικείμενον ἀντεισέρχεται. Ἀντίκειται δὲ τῇ ζωῇ μὲν ὁ θάνατος, ἡ ἀσθένεια δὲ τῇ δυνάμει, τῇ εὐλογίᾳ δὲ ἡ κατάρα. τῇ παρρησίᾳ δὲ ἡ αἰσχύνη, καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς τὰ κατὰ

circonvint habilement l'homme par fraude, le persuadant de devenir son propre meurtrier et l'amenant au suicide.

[10] La puissance qu'il avait reçue d'un bienfait de Dieu conférait en effet à l'homme une condition élevée, car il avait été chargé de régner sur la terre et sur tout ce qu'elle renferme ; elle lui conférait la beauté extérieure, puisqu'il avait été fait à l'image du modèle même de la beauté, — l'absence des passions, puisqu'il était le portrait de celui qui ne connaît pas la passion, une entière liberté de langage, puisqu'il se repaissait du délice de voir Dieu face à face : autant d'aliments qui enflammaient chez l'Ennemi la passion de l'envie.

[11] Mais il n'était pas capable d'exécuter son dessein par la force et par l'usage violent de son pouvoir, car la puissance attachée au bienfait de Dieu l'emportait sur sa violence. Toutes ces raisons l'amenèrent à tramer des artifices en vue de détacher l'homme de la puissance qui lui donne sa force, pour le prendre facilement au piège de sa machination. Il en est de même pour une lampe dont la mèche a pris feu de tous côtés. Si ne pouvant éteindre la flamme en soufflant, on mélange de l'eau à l'huile, on arrivera par ce stratagème à obscurcir la flamme. De même ayant par fraude mêlé le vice à la libre volonté de l'homme, l'Ennemi a déterminé comme l'extinction et l'obscurcissement du bienfait divin. Ce bienfait venant à manquer, ce qui lui est opposé se présente de toute nécessité à sa place. Or à la vie s'oppose la mort, à la puissance la faiblesse, à la bénédiction l'imprécation, à la liberté de tout dire, un sentiment de

τὸ ἐναντίον νοούμενα. Διὰ τοῦτο ἐν τοῖς παροῦσι κακοῖς ἐστὶ νῦν τὸ ἀνθρώπινον, τῆς ἀρχῆς ἐκείνης τοῦ τοιούτου τέλους τὰς ἀφορμὰς παρασχούσης.

VII. Καὶ μηδεὶς ἐρωτάτω, εἰ προειδὼς τὴν ἀνθρωπίνην συμφορὰν ὁ θεὸς τὴν ἐκ τῆς ἀβουλίας αὐτῷ συμβησομένην ἦλθεν εἰς τὸ κτίσαι τὸν ἄνθρωπον, ᾧ τὸ μὴ γενέσθαι μᾶλλον ἴσως ἢ τὸ ἐν κακοῖς εἶναι λυσιτελέστερον ἦν. Ταῦτα γὰρ οἱ τοῖς Μανιχαικοῖς δόγμασι δι' ἀπάτης παρασυρέντες εἰς σύστασιν τῆς ἑαυτῶν πλάνης προβάλλουσιν, ὡς διὰ τούτου πονηρὸν εἶναι τὸν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως κτίστην ἀποδεικνύοντες. Εἰ γὰρ ἀγνοεῖ μὲν τῶν ὄντων οὐδὲν ὁ θεός, ἐν κακοῖς δὲ ὁ ἄνθρωπος, οὐκέτ' ἂν ὁ τῆς ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ διασώζοιτο λόγος, εἴπερ ἐν κακοῖς μέλλοντα τὸν ἄνθρωπον ζήσεσθαι πρὸς τὸν βίον παρήγαγεν. Εἰ γὰρ ἀγαθῆς φύσεως ἡ κατὰ τὸ ἀγαθὸν ἐνέργεια πάντως ἐστίν, ὁ λυπηρὸς οὗτος καὶ ἐπίκηρος βίος οὐκέτ' ἄν, φησίν, εἰς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ δημιουργίαν ἀνάγοιτο, ἀλλ' ἕτερον χρὴ τῆς τοιαύτης ζωῆς αἴτιον οἴεσθαι, ᾧ πρὸς πονηρίαν ἡ φύσις ἐπιρρεπῶς ἔχει.

[2] Ταῦτα γὰρ πάντα καὶ τὰ τοιαῦτα τοῖς μὲν ἐν βάθει καθάπερ τινὰ δευσοποιὸν βαφὴν τὴν αἱρετικὴν παραδεδεγμένοις ἀπάτην ἰσχύν τινα διὰ τῆς ἐπιπολαίου πιθανότητος ἔχειν δοκεῖ· τοῖς δὲ διορατικωτέροις τῆς ἀληθείας σαθρὰ ὄντα καὶ πρόχειρον τὴν τῆς ἀπάτης ἀπόδειξιν ἔχοντα σαφῶς καθορᾶται. Καί μοι δοκεῖ καλῶς ἔχειν τὸν ἀπόστολον ἐν

honte, et à tous les biens, ce que l'esprit regarde comme leurs contraires. Voilà pourquoi le genre humain est plongé dans les maux présents, ce premier pas ayant fourni le point de départ qui a abouti à un tel résultat.

VII. Et que personne ne demande si Dieu prévoyait ce malheur que l'humanité devait s'attirer par son imprudence, quand il se détermina à créer l'homme, pour lequel il eût été peut-être plus avantageux de ne pas être que d'être en proie aux maux. C'est là en effet ce que font valoir pour établir leur erreur ceux qui se sont laissé séduire par tromperie aux doctrines manichéennes, quand ils s'appuient là-dessus pour déclarer que le créateur de la nature humaine était mauvais. Si Dieu en effet n'ignore rien de ce qui est, et si l'homme est plongé dans les maux, il devient impossible de garder intacte la doctrine de la bonté de Dieu, puisqu'il aurait appelé à l'existence l'homme destiné à vivre dans les maux. Car si l'activité dans le bien caractérise absolument une nature bonne, cette vie misérable et mortelle ne saurait plus, dit le manichéen, être regardée comme l'ouvrage du bien, mais il faut attribuer à une vie de ce genre une cause différente, naturellement portée au mal.

[2] Tous ces arguments et d'autres du même genre ont, à première vue, un caractère spécieux qui leur prête une certaine force, aux yeux des hommes profondément imbus de la supercherie hérétique comme d'une teinture indélébile ; mais les esprits doués d'une vue plus pénétrante de la vérité aperçoivent clairement la mauvaise qualité de ces arguments, et les moyens qu'ils

τούτοις συνήγορον τῆς κατ' αὐτῶν κατηγορίας προστήσασθαι. Διαιρεῖ γὰρ ἐν τῷ πρὸς Κορινθίους λόγῳ τάς τε σαρκώδεις καὶ τὰς πνευματικὰς τῶν ψυχῶν καταστάσεις, δεικνύς, οἶμαι, διὰ τῶν λεγομένων, ὅτι οὐ δι' αἰσθήσεως τὸ καλὸν ἢ τὸ κακὸν κρίνειν προσήκει, ἀλλ' ἔξω τῶν κατὰ τὸ σῶμα φαινομένων τὸν νοῦν ἀποστήσαντας, αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς τοῦ καλοῦ τε καὶ τοῦ ἐναντίου διακρίνειν τὴν φύσιν. Ὁ γὰρ πνευματικός, φησίν, [*I Cor.*, II, 15] ἀνακρίνει τὰ πάντα.

[3] Ταύτην οἶμαι τὴν αἰτίαν τῆς τῶν δογμάτων τούτων μυθοποιίας τοῖς τὰ τοιαῦτα προφέρουσιν ἐγγεγενῆσθαι, ὅτι πρὸς τὸ ἡδὺ τῆς σωματικῆς ἀπολαύσεως τὸ ἀγαθὸν ὁριζόμενοι διὰ τὸ πάθεσι καὶ ἀρρωστήμασιν ὑποκεῖσθαι κατ' ἀνάγκην τὴν τοῦ σώματος φύσιν σύνθετον οὖσαν καὶ εἰς διάλυσιν ῥέουσαν, ἐπακολουθεῖν δέ πως τοῖς τοιούτοις παθήμασι ἀλγεινήν τινα αἴσθησιν, πονηροῦ θεοῦ τὴν ἀνθρωποποιίαν ἔργον εἶναι νομίζουσιν. Ὡς εἴγε πρὸς τὸ ὑψηλότερον ἔβλεπεν αὐτοῖς ἡ διάνοια, καὶ τῆς περὶ τὰς ἡδονὰς διαθέσεως τὸν νοῦν ἀποικίσαντες ἀπαθῶς ἐπεσκόπουν τὴν τῶν ὄντων φύσιν, οὐκ ἂν ἄλλο τι κακὸν εἶναι παρὰ τὴν πονηρίαν ᾠήθησαν. Πονηρία δὲ πᾶσα ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ στερήσει χαρακτηρίζεται, οὐ καθ' ἑαυτὴν οὖσα, οὐδὲ καθ' ὑπόστασιν θεωρουμένη· κακὸν γὰρ οὐδὲν ἔξω προαιρέσεως ἐφ' ἑαυτοῦ κεῖται, ἀλλὰ τῷ μὴ εἶναι τὸ ἀγαθὸν οὕτω κατο-

mettent à notre portée d'en démontrer la supercherie. Il est bon aussi, ce me semble, d'invoquer sur ce point l'Apôtre lui-même, à l'appui de l'accusation que nous portons contre eux. Il distingue en effet, dans son discours aux Corinthiens, les âmes de condition charnelle et les âmes de condition spirituelle, montrant, à mon avis, par ces paroles, que ce n'est pas au moyen de la sensation qu'il convient de juger le bien ou le mal, mais qu'il faut dégager son esprit des phénomènes corporels pour distinguer, dans leurs caractères propres, la nature du bien et celle du mal. « L'homme spirituel, dit-il en effet, juge de tout. »

[3] Voici, selon moi, ce qui a fait naître dans l'esprit de ceux qui émettent de semblables idées, ces doctrines fantaisistes : ils définissent le bien d'après le plaisir de la jouissance corporelle ; comme la nature du corps est nécessairement soumise aux accidents et aux infirmités, puisqu'elle est composée et entraînée vers la dissolution, et que des accidents de ce genre s'accompagnent, dans une certaine mesure, d'une sensation douloureuse, ils pensent que la création de l'homme est l'œuvre d'un Dieu méchant. Si leur intelligence avait su regarder plus haut ; si, dégageant leur esprit de toute disposition voluptueuse, ils avaient porté des yeux libres de passions vers la nature de la réalité, il n'auraient pas cru à l'existence du mal en dehors du vice. Tout mal se caractérise par la privation du bien, sans avoir d'existence propre, ni se présenter à la pensée comme une réalité ; aucun mal, en effet, n'existe en dehors de la volonté, mais c'est l'absence du bien qui lui donne son nom. Or, ce qui n'est pas n'a pas de réalité, et ce qui n'a pas de

νομάζεται. Τὸ δὲ μὴ ὂν οὐχ ὑφέστηκε, τοῦ δὲ μὴ ὑφεστῶτος δημιουργὸς ὁ τῶν ὑφεστώτων δημιουργὸς οὐκ ἔστιν.

[4] Οὐκοῦν ἔξω τῆς τῶν κακῶν αἰτίας ὁ θεὸς ὁ τῶν ὄντων, οὐχ ὁ τῶν μὴ ὄντων ποιητὴς ὤν · ὁ τὴν ὅρασιν, οὐ τὴν πήρωσιν δημιουργήσας · ὁ τὴν ἀρετήν, οὐ τὴν στέρησιν αὐτῆς ἀναδείξας · ὁ ἆθλον τῆς προαιρέσεως τὸ τῶν ἀγαθῶν γέρας τοῖς κατ' ἀρετὴν πολιτευομένοις προθείς, οὐκ ἀνάγκῃ τινὶ βιαίᾳ πρὸς τὸ ἑαυτῷ δοκοῦν ὑποζεύξας τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, καθάπερ τι σκεῦος ἄψυχον ἀκουσίως πρὸς τὸ καλὸν ἐφελκόμενος. Εἰ δὲ τοῦ φωτὸς ἐξ αἰθρίας καθαρῶς περιλάμποντος ἑκουσίως τις ὑποβάλοι τοῖς βλεφάροις τὴν ὅρασιν, ἔξω τῆς τοῦ μὴ βλέποντος αἰτίας ὁ ἥλιος.

VIII. Ἀλλ' ἀγανακτεῖ πάντως ὁ πρὸς τὴν διάλυσιν βλέπων τοῦ σώματος, καὶ χαλεπὸν ποιεῖται τῷ θανάτῳ τὴν ζωὴν ἡμῶν διαλύεσθαι, καὶ τοῦτό φησι τῶν κακῶν ἔσχατον εἶναι, τὸ τὸν βίον ἡμῶν τῇ νεκρότητι σβέννυσθαι. Οὐκοῦν ἐπισκεψάσθω διὰ τοῦ σκυθρωποῦ τούτου τὴν ὑπερβολὴν τῆς θείας εὐεργεσίας · τάχα γὰρ ἂν μᾶλλον διὰ τούτων προσαχθείη θαυμάσαι τὴν χάριν τῆς περὶ τὸν ἄνθρωπον τοῦ θεοῦ κηδεμονίας. [2] Τὸ ζῆν διὰ τὴν τῶν καταθυμίων ἀπόλαυσιν αἱρετόν ἐστι τοῖς τοῦ βίου μετέχουσιν. Ὡς εἴ γέ τις ἐν ὀδύναις διαβιῴη, παρὰ πολὺ τῷ τοιούτῳ τὸ μὴ εἶναι τοῦ ἀλγεινῶς εἶναι προτιμότερον κρίνεται. Οὐκοῦν ἐξετάσωμεν εἰ ὁ τῆς ζωῆς χορηγὸς πρὸς ἄλλο τι βλέπει, καὶ οὐχ ὅπως ἂν ἐν τοῖς καλλίστοις βιῴημεν.

réalité n'est pas l'œuvre de celui qui a créé la réalité.

[4] La responsabilité du mal ne retombe donc pas sur Dieu, auteur de ce qui est, et non de ce qui n'est pas ; créateur de la vue, et non de la cécité ; qui a produit la vertu, et non la privation de vertu ; qui a proposé comme récompense à ceux qui régleraient leur conduite sur la vertu le privilège de jouir des biens divins, sans avoir assujetti la nature humaine à son bon plaisir par aucune nécessité tyrannique, en l'entraînant vers le bien contre son gré à la façon d'un objet inanimé. Si, quand la lumière brille de tout son éclat dans un ciel pur, on se prive volontairement de la vue en abaissant les paupières, le soleil ne saurait être mis en cause par celui qui n'y voit pas.

VIII. Mais on s'indigne, en tout cas, quand on tourne les yeux vers la dissolution du corps ; on admet difficilement que notre existence prenne fin avec la mort, et on représente comme le pire des maux que notre vie s'éteigne dans la condition du cadavre. Que l'on considère donc, dans cette triste nécessité, l'excès de la bienfaisance divine, et peut-être ainsi sera-t-on amené plutôt à admirer la faveur qui se manifeste dans la sollicitude de Dieu pour l'homme. [2] C'est la jouissance des plaisirs qui attache à l'existence ceux qui participent à la vie. Car celui dont l'existence se passe au milieu des peines juge, dans ces conditions, qu'il vaut beaucoup mieux ne pas être que d'être en proie à la souffrance. Examinons donc si l'organisateur de cette vie a eu un autre but que de nous faire vivre dans les conditions les meilleures.

[3] Ἐπειδὴ γὰρ τῷ αὐτεξουσίῳ κινήματι τοῦ κακοῦ τὴν κοινωνίαν ἐπεσπασάμεθα, διά τινος ἡδονῆς οἷόν τι δηλητήριον μέλιτι παραρτυθὲν τῇ φύσει τὸ κακὸν καταμίξαντες, καὶ διὰ τοῦτο τῆς κατὰ τὸ ἀπαθὲς νοουμένης μακαριότητος ἐκπεσόντες, πρὸς τὴν κακίαν μετεμορφώθημεν, τούτου ἕνεκεν οἷόν τι σκεῦος ὀστράκινον πάλιν ὁ ἄνθρωπος εἰς γῆν ἀναλύεται, ὅπως ἂν τῆς νῦν ἐναπειλημμένης αὐτῷ ῥυπαρίας ἀποκριθείσης εἰς τὸ ἐξ ἀρχῆς σχῆμα διὰ τῆς ἀναστάσεως ἀναπλασθείη.

[4] Τὸ δὲ τοιοῦτον δόγμα ἱστορικώτερον μὲν καὶ δι' αἰνιγμάτων ὁ Μωσῆς ἡμῖν ἐκτίθεται. Πλὴν ἔκδηλον καὶ τὰ αἰνίγματα τὴν διδασκαλίαν ἔχει. Ἐπειδὴ γάρ, φησίν, [*Gen.*, III, 21] ἐν τοῖς ἀπηγορευμένοις ἐγένοντο οἱ πρῶτοι ἄνθρωποι καὶ τῆς μακαριότητος ἐκείνης ἀπεγυμνώθησαν, δερματίνους ἐπιβάλλει χιτῶνας τοῖς πρωτοπλάστοις ὁ Κύριος · οὔ μοι δοκεῖ πρὸς τὰ τοιαῦτα δέρματα τοῦ λόγου τὴν διάνοιαν φέρων · ποίων γὰρ ἀποσφαγέντων τε καὶ δαρέντων ζῴων ἐπινοεῖται αὐτοῖς ἡ περιβολή ; ἀλλ', ἐπειδὴ πᾶν δέρμα χωρισθὲν τοῦ ζῴου νεκρόν ἐστι, πάντως οἶμαι τὴν πρὸς τὸ νεκροῦσθαι δύναμιν, ἣ τῆς ἀλόγου φύσεως ἐξαίρετος ἦν, ἐκ προμηθείας μετὰ ταῦτα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιβεβληκέναι τὸν τὴν κακίαν ἡμῶν ἰατρεύοντα, οὐχ ὡς

[3] Par un libre mouvement de notre volonté, nous avions contracté la participation au mal, en faisant entrer le mal dans notre nature, à la faveur d'un sentiment de plaisir, comme un poison assaisonné de miel ; et étant déchus, pour cette faute, de la félicité que nous concevons dans l'absence de passions, nous avions été transformés par ce mouvement vers le mal. Voilà pourquoi l'homme retourne à la terre en se décomposant, à la façon d'un vase de terre cuite, pour qu'une fois débarrassé de l'impureté qu'il renferme actuellement, il soit restauré par la résurrection dans sa forme primitive.

[4] C'est une doctrine toute semblable que Moïse nous expose à la manière d'un historien et sous le voile d'allégories. D'ailleurs ces allégories elles-mêmes contiennent un enseignement très clair. Quand les premiers hommes se laissèrent entraîner à ce qui était défendu, et furent dépouillés de cette félicité bénie, dit Moïse, le Seigneur donna des vêtements de peau aux premiers hommes créés. Selon moi, ce n'est pas à des peaux de cette nature que se rapporte le sens véritable du récit. De quelle espèce, en effet, sont les animaux qui, une fois égorgés et dépouillés, fournissent le vêtement ainsi imaginé ? Mais étant donné que toute peau séparée de l'animal est chose morte, je suis absolument persuadé que cette condition mortelle, jusque-là réservée à la nature privée de raison, fut désormais appliquée aux hommes, dans une pensée de sollicitude prévoyante, par le médecin qui soignait notre disposition au mal, sans être destinée par lui à subsister éternellement. En effet, le vêtement rentre dans les choses

εἰς ἀεὶ παραμένειν· ὁ γὰρ χιτὼν τῶν ἔξωθεν ἡμῖν ἐπιβαλλομένων ἐστί, πρὸς καιρὸν τὴν ἑαυτοῦ χρῆσιν παρέχων τῷ σώματι, οὐ συμπεφυκὼς τῇ φύσει.

[5] Οὐκοῦν ἐκ τῆς τῶν ἀλόγων φύσεως ἡ νεκρότης οἰκονομικῶς περιετέθη τῇ εἰς ἀθανασίαν κτισθείσῃ φύσει, τὸ ἔξωθεν αὐτῆς περικαλύπτουσα, οὐ τὸ ἔσωθεν, τὸ αἰσθητὸν τοῦ ἀνθρώπου μέρος διαλαμβάνουσα, αὐτῆς δὲ τῆς θείας εἰκόνος οὐ προσαπτομένη. Λύεται δὲ τὸ αἰσθητόν, οὐκ ἀφανίζεται. Ἀφανισμὸς μὲν γάρ ἐστιν ἡ εἰς τὸ μὴ ὂν μεταχώρησις· λύσις δὲ ἡ εἰς τὰ τοῦ κόσμου στοιχεῖα πάλιν, ἀφ' ὧν τὴν σύστασιν ἔσχε, διάχυσις. Τὸ δὲ ἐν τούτοις γενόμενον οὐκ ἀπόλωλε, κἂν ἐκφεύγῃ τὴν κατάληψιν τῆς ἡμετέρας αἰσθήσεως.

[6] Ἡ δὲ αἰτία τῆς λύσεως δήλη διὰ τοῦ ῥηθέντος ἡμῖν ὑποδείγματος. Ἐπειδὴ γὰρ ἡ αἴσθησις πρὸς τὸ παχύ τε καὶ γήινον οἰκείως ἔχει, κρείττων δὲ καὶ ὑψηλοτέρα τῶν κατ' αἴσθησιν κινημάτων ἡ νοερὰ φύσις, διὰ τοῦτο τῆς περὶ τὸ καλὸν κρίσεως ἐν τῇ δοκιμασίᾳ τῶν αἰσθήσεων ἁμαρτηθείσης, τῆς δὲ τοῦ καλοῦ διαμαρτίας τὴν τῆς ἐναντίας ἕξεως ὑπόστασιν ἐνεργησάσης, τὸ ἀχρειωθὲν ἡμῶν μέρος τῇ παραδοχῇ τοῦ ἐναντίου λύεται. Ὁ δὲ τοῦ ὑποδείγματος λόγος τοιοῦτός ἐστι. [7] Δεδόσθω τι σκεῦος ἐκ πηλοῦ συνεστηκέναι, τοῦτο δὲ πλῆρες ἔκ τινος ἐπιβουλῆς γεγενῆσθαι τετηκότος μολίβδου, τὸν δὲ μόλιβδον ἐγχεθέντα παγῆναι καὶ μένειν ἀπρόχυτον, ἀντιποιεῖσθαι δὲ τοῦ σκεύους τὸν κεκτημένον, ἔχοντα δὲ τοῦ κεραμεύειν τὴν ἐπιστήμην

qui nous sont appliquées du dehors, et qui à l'occasion offrent leur utilité à notre corps, sans être inhérentes à sa nature.

[5] La condition mortelle a donc été, en vertu d'un plan approprié, empruntée à la nature des êtres privés de raison, pour revêtir la nature qui avait été créée en vue de l'immortalité ; elle en enveloppe l'extérieur, non l'intérieur ; elle intercepte la partie sensible de l'homme, mais ne touche pas à l'image divine elle-même. Or la partie sensible se dissout, mais n'est pas détruite, car la destruction est le passage au néant, tandis que la dissolution est le retour de cette partie aux éléments du monde, dont elle était formée, et sa dispersion. Ce qui se trouve en cet état n'a pas péri, bien qu'échappant à notre perception sensible.

[6] La cause de la dissolution est éclaircie par l'exemple que nous avons donné. Comme les sens ont une étroite affinité avec l'élément épais et terrestre, et que la nature de l'intelligence est supérieure aux mouvements de la sensation et plus élevée qu'eux, voilà pourquoi le discernement du bien, lorsque les sens en ont fait l'essai, a été égaré par eux, et cette méconnaissance du bien a déterminé la formation de l'état contraire ; c'est ainsi que la partie de nous-mêmes devenue inutile pour avoir accueilli l'élément contraire est livrée à la dissolution. Voici quel est le sens de l'exemple. [7] Supposons le cas suivant : un vase fait d'argile a été rempli par malveillance de plomb fondu, et le plomb une fois versé s'est solidifié de sorte qu'il est désormais impossible de le faire couler hors du vase. Le propriétaire du vase le réclame, et connaissant l'art du potier, il brise l'enve-

περιθρύψαι τῷ μολίβδῳ τὸ ὄστρακον · εἶθ' οὕτως πάλιν κατὰ τὸ πρότερον σχῆμα πρὸς τὴν ἰδίαν ἑαυτοῦ χρῆσιν ἀναπλάσαι τὸ σκεῦος, κενὸν τῆς ἐμμιχθείσης ὕλης γενόμενον. Οὕτως οὖν καὶ ὁ τοῦ ἡμετέρου σκεύους πλάστης, τῷ αἰσθητικῷ μέρει, τῷ κατὰ τὸ σῶμά φημι, τῆς κακίας καταμιχθείσης, διαλύσας τὴν παραδεξαμένην τὸ κακὸν ὕλην, πάλιν ἀμιγὲς τοῦ ἐναντίου διὰ τῆς ἀναστάσεως ἀναπλάσας, πρὸς τὸ ἐξ ἀρχῆς κάλλος ἀναστοιχειώσει τὸ σκεῦος.

[8] Ἐπειδὴ δὲ σύνδεσίς τις καὶ κοινωνία τῶν κατὰ ἁμαρτίαν παθημάτων γίνεται τῇ τε ψυχῇ καὶ τῷ σώματι, καί τις ἀναλογία τοῦ σωματικοῦ θανάτου πρὸς τὸν ψυχικόν ἐστι θάνατον · ὥσπερ γὰρ ἐν σαρκὶ τὸ τῆς αἰσθητῆς χωρισθῆναι ζωῆς προσαγορεύομεν θάνατον, οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὸν τῆς ἀληθοῦς ζωῆς χωρισμὸν θάνατον ὀνομάζομεν · ἐπεὶ οὖν μία τίς ἐστιν ἡ τοῦ κακοῦ κοινωνία, καθὼς προείρηται, ἐν ψυχῇ τε θεωρουμένη καὶ σώματι · δι' ἀμφοτέρων γὰρ πρόεισιν τὸ πονηρὸν εἰς ἐνέργειαν · διὰ τοῦτο ὁ μὲν τῆς διαλύσεως θάνατος ἐκ τῆς τῶν νεκρῶν δερμάτων ἐπιϐολῆς τῆς ψυχῆς οὐχ ἅπτεται. Πῶς γὰρ ἂν διαλυθείη τὸ μὴ συγκείμενον ; [9] Ἐπεὶ δὲ χρεία τοῦ κἀκείνης τὰς ἐμφυείσας ἐξ ἁμαρτιῶν κηλῖδας διά τινος ἰατρείας ἐξαιρεθῆναι, τούτου ἕνεκεν ἐν μὲν τῇ παρούσῃ ζωῇ τὸ τῆς ἀρετῆς φάρμακον εἰς θεραπείαν τῶν τοιούτων προσετέθη τραυμάτων. Εἰ δὲ ἀθεράπευτος μένοι, ἐν τῷ μετὰ ταῦτα βίῳ τεταμίευται ἡ θεραπεία.

loppe tout autour du plomb ; puis il modèle le vase de nouveau en le ramenant à sa première forme, en vue de son usage propre, une fois qu'il l'a eu vidé de la matière qui s'y était mélangée. Ainsi procède l'artiste qui modèle notre propre vase. Le mal ayant été mélangé à la partie sensible, je veux dire à l'élément corporel, le Créateur, ayant décomposé la matière qui renfermait le mal, pour modeler de nouveau le vase purifié de l'élément contraire, au moyen de la résurrection, le restaurera, par la reconstitution de ses éléments, dans sa beauté primitive.

[8] Or il y a entre l'âme et le corps une certaine union, une participation commune aux maux qui accompagnent la faute, et la mort du corps présente une certaine analogie avec celle de l'âme. De même en effet que, pour la chair, le fait d'être séparée de la vie sensible prend chez nous le nom de mort, de même aussi pour l'âme, nous appelons mort sa séparation d'avec la véritable vie. Dans ces conditions, étant donné, comme on l'a dit plus haut, qu'une seule et même participation au mal s'observe pour l'âme et pour le corps, puisque l'un et l'autre contribuent à donner au mal sa force active, voici ce qui en résulte : La mort par voie de dissolution, qui résulte de l'application des peaux mortes, n'atteint pas l'âme. Et en effet comment pourrait se dissoudre ce qui n'est pas composé? [9] Mais comme l'âme aussi a besoin d'être débarrassée par quelque traitement des souillures que ses fautes y ont fait naître, le remède de la vertu lui a été appliqué dans la vie présente pour traiter les plaies de cette nature, et si elle reste incurable, c'est dans la vie de l'au-delà que le traitement a été mis en réserve.

[10] Ἀλλ' ὥσπερ εἰσί τινες κατὰ τὸ σῶμα τῶν παθημάτων διαφοραί, ὧν αἱ μὲν ῥᾷον, αἱ δὲ δυσκολώτερον τὴν θεραπείαν προσίενται, ἐφ' ὧν καὶ τομαὶ καὶ καυτήρια καὶ πικραὶ φαρμακοποσίαι πρὸς τὴν ἀναίρεσιν τοῦ ἐνσκήψαντος τῷ σώματι πάθους παραλαμβάνονται, τοιοῦτόν τι καὶ ἡ μετὰ ταῦτα κρίσις εἰς θεραπείαν τῶν τῆς ψυχῆς ἀρρωστημάτων κατεπαγγέλλεται, ὃ τοῖς μὲν χαυνοτέροις ἀπειλὴ καὶ σκυθρωπῶν ἐστιν ἐπανόρθωσις, ὡς ἂν φόβῳ τῆς τῶν ἀλγεινῶν ἀντιδόσεως πρὸς τὴν φυγὴν τῆς κακίας σωφρονισθείημεν · τοῖς δὲ συνετωτέροις ἰατρεία καὶ θεραπεία παρὰ τοῦ θεοῦ τὸ ἴδιον πλάσμα πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐπανάγοντος χάριν εἶναι πιστεύεται. [11] Ὡς γὰρ οἱ τοὺς ἥλους τε καὶ τὰς ἀκροχορδόνας παρὰ φύσιν ἐπιγενομένας τῷ σώματι διὰ τομῆς ἢ καύσεως ἀποξύοντες οὐκ ἀνώδυνον ἐπάγουσι τῷ εὐεργετουμένῳ τὴν ἴασιν, πλὴν οὐκ ἐπὶ βλάβῃ τοῦ ὑπομένοντος τὴν τομὴν ἄγουσιν, οὕτως καὶ ὅσα ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν διὰ τῆς τῶν παθημάτων κοινωνίας ἀποσαρκωθείσαις ὑλώδη περιττώματα ἐπιπωροῦται, ἐν τῷ καιρῷ τῆς κρίσεως τέμνεταί τε καὶ ἀποξύεται τῇ ἀρρήτῳ ἐκείνῃ σοφίᾳ καὶ δυνάμει τοῦ, καθὼς λέγει τὸ εὐαγγέλιον, τοὺς κακοὺς ἰατρεύοντος [Luc, v, 31 ; cf. Matthieu, ix, 12 ; Marc, ii, 17]. Οὐ χρείαν γὰρ ἔχουσι, φησίν, οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες.

[12] Διὰ δὲ τὸ πολλὴν γεγενῆσθαι τῇ ψυχῇ πρὸς τὸ κακὸν συμφυίαν ὥσπερ ἡ τῆς μυρμηκίας τομὴ δριμύσσει τὴν ἐπιφάνειαν · τὸ γὰρ παρὰ φύσιν ἐμφυὲν τῇ φύσει διὰ

[10] Il y a pour le corps différentes sortes de maladies, qui se prêtent plus facilement que d'autres à un traitement, et pour ces dernières on a recours aux incisions, aux cautérisations, et aux potions amères pour détruire le mal qui a frappé le corps. C'est une méthode semblable que nous annonce expressément le jugement de l'au-delà pour la guérison des infirmités de l'âme. Pour les hommes frivoles, c'est une menace et un procédé de correction sévère, afin que la crainte d'une expiation douloureuse nous amène à fuir le mal et à devenir plus sages; mais les esprits plus sensés y voient avec foi un procédé de guérison et de traitement appliqué par Dieu, qui veut ramener la créature formée par lui à sa grâce primitive. [11] Car ceux qui enlèvent par l'incision ou la cautérisation les excroissances et les verrues qui se sont formées sur le corps contre nature, n'arrivent pas à guérir sans douleur celui qu'ils soulagent; mais ils ne pratiquent pas l'incision pour endommager le patient; de même toutes les callosités matérielles qui se forment sur nos âmes devenues charnelles par leur participation aux maladies, sont, au moment du jugement, coupées et retranchées par l'ineffable sagesse et par la puissance de celui qui est, selon le mot de l'Évangile, le médecin des méchants. « Ce ne sont pas en effet, dit-il, les gens bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades. »

[12] La grande affinité qui s'est établie entre l'âme et le mal a la conséquence suivante : L'incision de la verrue cause une vive douleur à la surface du corps, car ce qui s'est développé dans la nature contre la

τινος συμπαθείας τῷ ὑποκειμένῳ προσίσχεται, καί τις γίνεται τοῦ ἀλλοτρίου πρὸς τὸ ἡμέτερον παράλογος συνανάκρασις, ὡς λυπεῖσθαι καὶ δάκνεσθαι τοῦ παρὰ φύσιν χωριζομένην τὴν αἴσθησιν· οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ἀπολεπτυνομένης τε καὶ ἐκτηκομένης ἐν τοῖς ὑπὲρ τῆς ἁμαρτίας ἐλεγμοῖς, καθώς πού φησιν ἡ προφητεία [*Ps*. XXXIX, 12], διὰ τὴν ἐν βάθει γενομένην πρὸς τὸ κακὸν οἰκειότητα κατ' ἀνάγκην ἐπακολουθοῦσιν ἄρρητοί τινες καὶ ἀνέκφραστοι ἀλγηδόνες, ὧν ἡ διήγησις ἐκ τοῦ ἴσου τὸ ἄφραστον ἔχει τῇ τῶν ἐλπιζομένων ἀγαθῶν φύσει. Οὔτε γὰρ ταῦτα, οὔτε ἐκεῖνα τῇ δυνάμει τῶν λόγων ἢ τῷ στοχασμῷ τῆς διανοίας ὑπάγεται.

[13] Οὐκοῦν πρὸς τὸ πέρας τις ἀποσκοπῶν τῆς σοφίας τοῦ τὸ πᾶν οἰκονομοῦντος οὐκέτ' ἂν εὐλόγως κακῶν αἴτιον τὸν τῶν ἀνθρώπων δημιουργὸν ὑπὸ μικροψυχίας κατονομάζοι, ἢ ἀγνοεῖν αὐτὸν τὸ ἐσόμενον λέγων, ἢ εἰδότα καὶ πεποιηκότα μὴ ἔξω τῆς πρὸς τὸ πονηρὸν ὁρμῆς εἶναι. Καὶ γὰρ ᾔδει τὸ ἐσόμενον καὶ τὴν πρὸς τὸ γινόμενον ὁρμὴν οὐκ ἐκώλυσεν· ὅτι γὰρ ἐκτραπήσεται τοῦ ἀγαθοῦ τὸ ἀνθρώπινον, οὐκ ἠγνόησεν ὁ πάντα ἐμπερικρατῶν τῇ γνωστικῇ δυνάμει καὶ τὸ ἐφεξῆς τῷ παρῳχηκότι κατὰ τὸ ἴσον βλέπων. [14] Ἀλλ' ὥσπερ τὴν παρατροπὴν ἐθεάσατο, οὕτω καὶ τὴν ἀνάκλησιν αὐτοῦ πάλιν τὴν πρὸς τὸ ἀγαθὸν κατενόησε. Τί οὖν ἄμεινον ἦν, καθ' ὅλου μὴ ἀγαγεῖν τὴν φύσιν ἡμῶν εἰς γένεσιν, ἐπειδὴ τοῦ καλοῦ διαμαρτήσεσθαι προεώρα

nature elle-même, tient à la substance par une sorte de sympathie, et il se produit un mélange inattendu de l'élément étranger avec notre propre être, en sorte que la séparation de l'élément contre nature entraîne une sensation douloureuse et aiguë ; de même aussi, quand l'âme s'exténue et se consume dans les reproches que lui attire sa faute, comme dit le prophète, à cause de son union profonde avec le mal, nécessairement doit se présenter un cortège de douleurs indicibles et inexprimables, dont la description est impossible au même titre que celle des biens que nous espérons. Ni les uns ni les autres en effet ne se prêtent aux moyens d'expression dont dispose le langage ni aux conjectures de la pensée.

[13] Si donc on observe à distance la fin que se propose la sagesse du gouverneur de l'univers, on ne peut plus, en bonne logique, désigner mesquinement le créateur de l'humanité comme responsable des maux, en disant qu'ou bien il ignore l'avenir, ou bien le connaissant et l'ayant créé, il n'est pas étranger à l'élan qui porte vers le mal. En effet, il savait l'avenir et il n'a pas empêché le mouvement qui le préparait.

Que le genre humain dût se détourner du bien, c'est ce que n'ignorait pas le maître souverain dont la puissance embrasse toutes choses, et qui voit les temps à venir aussi bien que le passé. [14] Mais de même qu'il assistait en esprit à l'égarement du genre humain, il l'a vu en pensée ramené vers le bien. Qu'y avait-il donc de meilleur ? ne point appeler du tout notre nature à la vie, puisqu'il prévoyait que la créature à venir s'écarterait du bien, ou après l'avoir fait naître, la rappeler

τὸν γενησόμενον, ἢ ἀγαγόντα καὶ νενοσηκότα πάλιν πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς χάριν διὰ μετανοίας ἀνακαλέσασθαι ;

[15] Τὸ δὲ διὰ τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας, αἳ τῷ ῥευστῷ τῆς φύσεως κατ' ἀνάγκην ἐπισυμβαίνουσι, κακῶν ποιητὴν τὸν θεὸν ὀνομάζειν, ἢ μηδὲ ὅλως ἀνθρώπου κτίστην αὐτὸν οἴεσθαι, ὡς ἂν μὴ καὶ τῶν ἀλγυνόντων ἡμᾶς αἴτιος ὑπονοοῖτο, τοῦτο τῆς ἐσχάτης μικροψυχίας ἐστὶ τῶν τῇ αἰσθήσει τὸ καλὸν καὶ τὸ κακὸν διακρινόντων, οἳ οὐκ ἴσασιν ὅτι ἐκεῖνο τῇ φύσει μόνον ἐστὶν ἀγαθόν, οὗ ἡ αἴσθησις οὐκ ἐφάπτεται, καὶ μόνον ἐκεῖνο κακὸν ἡ τοῦ ἀληθινοῦ ἀγαθοῦ ἀλλοτρίωσις. [16] Πόνοις δὲ καὶ ἡδοναῖς τὸ καλὸν καὶ τὸ μὴ καλὸν κρίνειν τῆς ἀλόγου φύσεως ἴδιόν ἐστιν, ἐφ' ὧν τοῦ ἀληθῶς καλοῦ ἡ κατανόησις διὰ τὸ μὴ μετέχειν αὐτὰ νοῦ καὶ διανοίας χώραν οὐκ ἔχει. Ἀλλ' ὅτι μὲν θεοῦ ἔργον ὁ ἄνθρωπος, καλόν τε καὶ ἐπὶ καλλίστοις γενόμενον, οὐ μόνον ἐκ τῶν εἰρημένων δῆλόν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ἐκ μυρίων ἑτέρων, ὧν τὸ πλῆθος διὰ τὴν ἀμετρίαν παραδραμούμεθα.

[17] Θεὸν δὲ ἀνθρώπου ποιητὴν ὀνομάσαντες οὐκ ἐπιλελήσμεθα τῶν ἐν τῷ προοιμίῳ πρὸς τοὺς Ἕλληνας ἡμῖν διευκρινηθέντων, ἐν οἷς ἀπεδείκνυτο ὁ τοῦ θεοῦ λόγος οὐσιώδης τις καὶ ἐνυπόστατος ὢν αὐτὸς εἶναι καὶ θεὸς καὶ λόγος, πᾶσαν δύναμιν ποιητικὴν ἐμπεριειληφώς, μᾶλλον δὲ αὐτοδύναμις ὢν καὶ πρὸς πᾶν ἀγαθὸν τὴν ὁρμὴν ἔχων καὶ πᾶν ὅ τι περ ἂν θελήσῃ κατεργαζόμενος τῷ σύνδρομον ἔχειν τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν, οὗ καὶ θέλημα καὶ ἔργον

une fois malade, par la voix du repentir, à sa grâce primitive ?

[15] Se fonder sur les souffrances du corps qui viennent nécessairement se greffer sur le caractère inconsistant de notre nature, pour nommer Dieu l'auteur des maux, ou lui refuser absolument le titre de créateur de l'homme, afin de ne pas lui imputer la responsabilité de nos souffrances, dénote la dernière mesquinerie d'esprit chez ceux qui distinguent à l'aide de la sensation le bien et le mal. Ils ne savent pas que cela seul est naturellement bon qui n'a pas de contact avec la sensation, et qu'une seule chose est mauvaise : l'éloignement du véritable bien.

[16] Juger d'après la peine et le plaisir le bien et l'absence du bien, est le propre de la nature dépourvue de raison, chez les êtres en qui la conception du véritable bien ne peut trouver place, parce qu'ils n'ont point part à la pensée ni à l'intelligence. Mais l'homme est l'ouvrage de Dieu; comme tel, il est bon, et destiné aux plus grands biens ; c'est ce qui résulte clairement, outre ce qui a été dit, d'une infinité d'autres raisons que leur grand nombre nous oblige à passer sous silence pour ne pas tomber dans l'excès.

[17] Or en nommant Dieu le créateur de l'homme, nous n'avons pas oublié les points qui ont été minutieusement fixés dans le préambule à l'adresse des païens. On y montrait que le verbe de Dieu, étant substantiel et doué d'une existence réelle, est lui-même à la fois Dieu et Verbe, qu'il embrasse toute puissance créatrice, ou plutôt qu'il est la puissance en soi, porté vers tout ce qui est bien, et accomplissant tout ce qu'il a

ἐστὶν ἡ τῶν ὄντων ζωή, παρ' οὗ καὶ ὁ ἄνθρωπος εἰς τὸ ζῆν παρήχθη, πᾶσι τοῖς καλλίστοις θεοειδῶς κεκοσμημένος.

[18] Ἐπειδὴ δὲ μόνον ἀναλλοίωτόν ἐστι κατὰ τὴν φύσιν τὸ μὴ διὰ κτίσεως ἔχον τὴν γένεσιν, τὰ δ' ὅσα παρὰ τῆς ἀκτίστου φύσεως ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπέστη, εὐθὺς ἀπὸ τροπῆς τοῦ εἶναι ἀρξάμενα, πάντοτε δι' ἀλλοιώσεως πρόεισιν, εἰ μὲν κατὰ φύσιν πράττοι, πρὸς τὸ κρεῖττον αὐτοῖς τῆς ἀλλοιώσεως εἰς ἀεὶ γιγνομένης, εἰ δὲ παρατραπείη τῆς εὐθείας, τῆς πρὸς τὸ ἐναντίον αὐτὰ διαδεχομένης κινήσεως.

[19] Ἐπεὶ οὖν ἐν τούτοις καὶ ὁ ἄνθρωπος ἦν, ᾧ τὸ τρεπτὸν τῆς φύσεως πρὸς τὸ ἐναντίον παρώλισθεν, ἅπαξ δὲ τῆς τῶν ἀγαθῶν ἀναχωρήσεως δι' ἀκολούθου πᾶσαν ἰδέαν κακῶν ἀντεισαγούσης, ὡς τῇ μὲν ἀποστροφῇ τῆς ζωῆς ἀντεισαχθῆναι τὸν θάνατον, τῇ δὲ στερήσει τοῦ φωτὸς ἐπιγενέσθαι τὸ σκότος, τῇ δὲ τῆς ἀρετῆς ἀπουσίᾳ τὴν κακίαν ἀντεισαχθῆναι καὶ πάσῃ τῇ τῶν ἀγαθῶν ἰδέᾳ τὸν τῶν ἐναντίων ἀνταριθμηθῆναι κατάλογον, τὸν ἐν τούτοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐξ ἀβουλίας ἐμπεπτωκότα · οὐδὲ γὰρ ἦν δυνατὸν ἐν φρονήσει εἶναι τὸν ἀπεστραμμένον τὴν φρόνησιν καὶ σοφόν τι βουλεύσασθαι τον τῆς σοφίας ἀναχωρήσαντα · διὰ τίνος ἔδει πάλιν πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς χάριν ἀνακληθῆναι ; [20] Τίνι διέφερεν ἡ τοῦ πεπτωκότος ἀνόρθωσις, ἡ τοῦ ἀπολωλότος ἀνάκλησις,

résolu, au moyen du pouvoir associé à son désir, que la vie de tout ce qui existe est sa volonté et son œuvre, que c'est lui qui a appelé l'homme à la vie, après l'avoir paré, à l'image de Dieu, de tous les plus beaux privilèges.

[18] Or cela seul est par nature immuable qui ne tient pas sa naissance d'une création, et tout ce que la nature increéée a tiré du néant, ayant commencé d'être à partir de cette transformation, vit au contraire dans le changement. Ce changement se produit sans cesse dans le sens du mieux, si la créature agit suivant sa nature, et elle est au contraire entraînée vers l'état opposé par un mouvement ininterrompu, si elle s'est détournée de la droite voie.

[19] L'homme rentrait dans cette dernière catégorie, lui que le caractère changeant de sa nature avait détourné sur la pente de l'état opposé. D'autre part, l'abandon du bien une fois consommé a pour conséquence l'apparition de toutes les formes du mal, de sorte que l'éloignement de la vie fit place à la mort, que la privation de la lumière entraîna l'obscurité, que l'absence de vertu amena l'apparition du mal, et que toutes les formes du bien furent remplacées une à une par toute la série des maux opposés Celui qui était tombé dans ces maux et les autres du même genre, par l'effet de son imprudence (car l'être dont la raison avait été égarée était incapable de rester dans la raison, et s'étant écarté de la sagesse, de prendre quelque décision sage), celui-là, par qui devait-il être ramené à la grâce primitive? [20] A qui importait le relèvement de la créature déchue, le rappel à la vie de l'être tombé dans la

ἡ τοῦ πεπλανημένου χειραγωγία ; Τίνι ἄλλῳ ἢ τῷ κυρίῳ πάντως τῆς φύσεως ; τῷ γὰρ ἐξ ἀρχῆς τὴν ζωὴν δεδωκότι μόνῳ δυνατὸν ἦν καὶ πρέπον ἅμα καὶ ἀπολομένην ἀνακαλέσασθαι. Ὃ παρὰ τοῦ μυστηρίου τῆς ἀληθείας ἀκούομεν, θεὸν πεποιηκέναι κατ' ἀρχὰς τὸν ἄνθρωπον καὶ σεσωκέναι διαπεπτωκότα μανθάνοντες.

IX. Ἀλλὰ μέχρι μὲν τούτων συνθήσεται τυχὸν τῷ λόγῳ ὁ πρὸς τὸ ἀκόλουθον βλέπων διὰ τὸ μὴ δοκεῖν ἔξω τι τῆς θεοπρεποῦς ἐννοίας τῶν εἰρημένων εἶναι · πρὸς δὲ τὰ ἐφεξῆς οὐχ ὁμοίως ἕξει, δι' ὧν μάλιστα τὸ μυστήριον τῆς ἀληθείας κρατύνεται · γένεσις ἀνθρωπίνη, καὶ ἡ ἐκ νηπίου πρὸς τελείωσιν αὔξησις, βρῶσίς τε καὶ πόσις, καὶ κόπος, καὶ ὕπνος, καὶ λύπη, καὶ δάκρυον, συκοφαντία τε καὶ δικαστήριον, καὶ σταυρός, καὶ θάνατος, καὶ ἡ ἐν μνημείῳ θέσις· ταῦτα γὰρ συμπαραλαμβανόμενα τῷ μυστηρίῳ ἀμβλύνει πως τῶν μικροψυχοτέρων τὴν πίστιν, ὡς μηδὲ τὸ ἐφεξῆς τῶν λεγομένων διὰ τὰ προειρημένα συμπαραδέχεσθαι. Τὸ γὰρ θεοπρεπὲς τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως διὰ τὸ περὶ τὸν θάνατον ἀπρεπὲς οὐ προσίενται.

[2] Ἐγὼ δὲ πρότερον οἶμαι δεῖν μικρὸν τῆς σαρκικῆς παχύτητος τὸν λογισμὸν ἀποστήσαντας, αὐτὸ τὸ καλὸν ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ τὸ μὴ τοιοῦτον κατανοῆσαι, ποίοις γνωρίσμασιν ἑκάτερον τούτων καταλαμβάνεται. Οὐδένα γὰρ ἀντερεῖν οἶμαι τῶν λελογισμένων, ὅτι ἓν κατὰ φύσιν μόνον τῶν πάν-

mort, la direction donnée à l'homme égaré ? A qui, si ce n'est au maître absolu de la nature ? A celui-là seul qui avait donné la vie à l'origine, appartenait en effet le pouvoir et le privilège de la ranimer, même éteinte. C'est ce que nous apprend le mystère de la vérité, en nous enseignant que Dieu a créé l'homme à l'origine, et l'a sauvé après sa chute.

IX. Jusqu'ici notre doctrine obtiendra peut-être l'assentiment de celui qui considère l'enchaînement des idées, parce que rien dans notre exposé ne lui semblera étranger à la conception qu'on doit avoir de Dieu. Mais il n'aura pas la même attitude dans la suite, devant les faits qui sont la principale confirmation du mystère de la vérité : la naissance humaine (du Christ) et sa croissance depuis l'âge le plus tendre jusqu'à la maturité, le besoin de nourriture et de boisson, la fatigue, le sommeil, la douleur et les larmes, la scène de la dénonciation et du tribunal, la crucifixion, la mort et la mise au tombeau. Les faits compris dans le mystère de la religion émoussent en quelque façon la foi des petits esprits, de sorte que les doctrines exposées tout d'abord les empêchent d'accepter aussi ce qui y fait suite. Ce qu'il y a de vraiment digne de Dieu dans la résurrection d'entre les morts, ils ne l'admettent pas, à cause du caractère avilissant qui s'attache à la mort.

[2] A mon avis, il faut d'abord, en dégageant un peu sa raison de la grossièreté charnelle, concevoir en soi le bien lui-même et ce qui en diffère, en se demandant avec quels caractères distinctifs l'un et l'autre se présentent à la pensée. Aucun esprit réfléchi, je pense, ne

των ἐστὶν αἰσχρὸν τὸ κατὰ κακίαν πάθος, τὸ δὲ κακίας ἐκτὸς παντὸς αἴσχους ἐστὶν ἀλλότριον · ᾧ δὲ μηδὲν αἰσχρὸν καταμέμικται, τοῦτο πάντως ἐν τῇ τοῦ καλοῦ μοίρᾳ καταλαμβάνεται, τὸ δὲ ἀληθῶς καλὸν ἀμιγές ἐστι τοῦ ἐναντίου. Πρέπει δὲ θεῷ πᾶν ὅ τι περ ἐν τῇ τοῦ καλοῦ θεωρεῖται χώρᾳ. [3] Ἢ τοίνυν δειξάτωσαν κακίαν εἶναι τὴν γέννησιν, τὴν ἀνατροφήν, τὴν αὔξησιν, τὴν πρὸς τὸ τέλειον τῆς φύσεως πρόοδον, τὴν τοῦ θανάτου πεῖραν, τὴν ἐκ τοῦ θανάτου ἐπάνοδον· ἢ εἰ ἔξω κακίας εἶναι τὰ εἰρημένα συντίθενται, οὐδὲν αἰσχρὸν εἶναι τὸ κακίας ἀλλότριον ἐξ ἀνάγκης ὁμολογήσουσι. Καλοῦ δὲ πάντως ἀναδεικνυμένου τοῦ πάσης αἰσχρότητος καὶ κακίας ἀπηλλαγμένου, πῶς οὐκ ἐλεεινοὶ τῆς ἀλογίας οἱ τὸ καλὸν μὴ πρέπειν ἐπὶ θεοῦ δογματίζοντες ;

X. Ἀλλὰ μικρόν, φησί, καὶ εὐπερίγραπτον ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἄπειρον δὲ ἡ θεότης, καὶ πῶς ἂν περιελήφθη τῷ ἀτόμῳ τὸ ἄπειρον ; καὶ τίς τοῦτό φησιν, ὅτι τῇ περιγραφῇ τῆς σαρκὸς καθάπερ ἀγγείῳ τινὶ ἡ ἀπειρία τῆς θεότητος περιελήφθη ; οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας ζωῆς ἐντὸς κατακλείεται τῶν τῆς σαρκὸς ὅρων ἡ νοερὰ φύσις. [2] Ἀλλ' ὁ μὲν ὄγκος τοῦ σώματος τοῖς οἰκείοις μέρεσι περιγράφεται, ἡ δὲ ψυχὴ τοῖς τῆς διανοίας κινήμασι πάσῃ κατ' ἐξουσίαν ἐφαπλοῦται τῇ κτίσει, καὶ μέχρις οὐρανῶν ἀνιοῦσα, καὶ τῶν ἀβύσσων ἐπιβατεύουσα, καὶ τῷ πλάτει τῆς οἰκουμένης ἐπερχομένη, καὶ πρὸς τὰ καταχθόνια διὰ τῆς πολυπραγμοσύνης εἰσδύνουσα, πολλάκις δὲ καὶ τῶν οὐρανίων

contestera qu'une seule chose entre toutes soit honteuse par nature : l'infirmité qui s'attache au mal ; et que ce qui est étranger au mal soit exempt de toute honte. Or ce qui est pur de tout élément honteux est conçu comme rentrant absolument dans le bien, et ce qui est vraiment bon n'admet aucun mélange du contraire. D'autre part, tout ce que l'esprit découvre dans la notion du bien convient à Dieu. [3] Que l'on montre donc dans la naissance, l'éducation, la croissance, le progrès vers la maturité naturelle, l'épreuve de la mort, et la résurrection, autant de formes du mal ; ou, si l'on convient que les états en question sont en dehors du mal, il faudra bien reconnaître que ce qui est étranger au mal n'a rien de honteux. Or ce qui est pur de toute honte et de tout mal étant parfaitement bon, comment ne pas plaindre de leur folie les représentants d'une doctrine pour qui le bien ne convient pas à Dieu ?

X. Mais, dira-t-on, c'est une chose petite et aisée à circonscrire que la nature humaine : or la divinité est infinie ; comment l'infini aurait-il pu être circonscrit dans l'atome ? Mais qui nous dit que l'infini de la divinité ait été circonscrit dans les limites de la chair, comme en un récipient ? Car il n'en est même pas ainsi dans notre propre vie : la nature pensante ne s'y enferme pas dans les bornes de la chair. [2] Mais si le volume du corps est circonscrit par ses propres parties, l'âme, grâce aux mouvements de la pensée, s'étend à son gré à toute la création, elle s'élève jusqu'aux cieux, et se pose sur les abîmes de la mer, parcourt l'étendue de la terre, pénètre dans son activité jusqu'aux régions souterraines, souvent même embrasse par la pensée les merveilles des

θαυμάτων ἐν περινοίᾳ γίνεται, οὐδὲν βαρυνομένη τῷ ἐφολκίῳ τοῦ σώματος.

[3] Εἰ δὲ ἀνθρώπου ψυχὴ κατὰ τὴν τῆς φύσεως ἀνάγκην συγκεκραμένη τῷ σώματι πανταχοῦ κατ' ἐξουσίαν γίνεται, τίς ἀνάγκη τῇ φύσει τῆς σαρκὸς τὴν θεότητα λέγειν ἐμπεριείργεσθαι καὶ μὴ διὰ τῶν χωρητῶν ἡμῖν ὑποδειγμάτων στοχασμόν τινα πρέποντα περὶ τῆς θείας οἰκονομίας λαβεῖν ; Ὡς γὰρ τὸ πῦρ ἐπὶ τῆς λαμπάδος ὁρᾶται τῆς ὑποκειμένης περιδεδραγμένον ὕλης, καὶ λόγος μὲν διακρίνει τό τε ἐπὶ τῆς ὕλης πῦρ καὶ τὴν τὸ πῦρ ἐξάπτουσαν ὕλην, ἔργῳ δὲ οὐκ ἔστιν ἀπ' ἀλλήλων ταῦτα διατεμόντας, ἐφ' ἑαυτῆς δεῖξαι τὴν φλόγα διεζευγμένην τῆς ὕλης, ἀλλ' ἓν τὰ συναμφότερα γίνεται, οὕτω καὶ ἐπὶ τούτου. [4] Καί μοι μηδεὶς τὸ φθαρτικὸν τοῦ πυρὸς συμπαραλαμβανέτω τῷ ὑποδείγματι, ἀλλ' ὅσον εὐπρεπές ἐστι μόνον ἐν τῇ εἰκόνι δεξάμενος, τὸ ἀπεμφαῖνον ἀποποιείσθω · τὸν αὐτὸν οὖν τρόπον, ὡς ὁρῶμεν καὶ ἐξημμένην τοῦ ὑποκειμένου τὴν φλόγα καὶ οὐκ ἐναποκλειομένην τῇ ὕλῃ, τί κωλύει θείας φύσεως ἕνωσίν τινα καὶ προσεγγισμὸν κατανοήσαντας πρὸς τὸ ἀνθρώπινον, τὴν θεοπρεπῆ διάνοιαν καὶ ἐν τῷ προσεγγισμῷ διασώσασθαι, πάσης περιγραφῆς ἐκτὸς εἶναι τὸ θεῖον πιστεύοντας, κἂν ἐν ἀνθρώπῳ ᾖ ;

XI. Εἰ δὲ ζητεῖς πῶς κατακιρνᾶται θεότης πρὸς τὸ ἀνθρώπινον, ὥρα σοι πρὸ τούτου ζητεῖν τί πρὸς τὴν σάρκα τῆς ψυχῆς ἡ συμφυία. Εἰ δὲ τῆς σῆς ἀγνοεῖται ψυχῆς ὁ τρόπος, καθ' ὃν ἑνοῦται τῷ σώματι, μηδὲ ἐκεῖνο πάντως

cieux, sans être alourdie par le corps qu'elle traîne à sa suite.

[3] Si l'âme humaine, mêlée au corps en vertu des lois naturelles, peut être partout à son gré, qui oblige à dire de la divinité qu'elle est enfermée de toutes parts dans la nature charnelle, au lieu d'arriver, par les exemples qui sont à notre portée, à former sur le plan de Dieu une conjecture digne de lui ? Dans le cas de la lampe, en effet, on voit le feu s'attaquer tout autour à la matière qui l'alimente, et si la raison distingue le feu attaché à la matière, de la matière qui allume le feu, il n'est pas possible, en fait, de séparer l'un de l'autre les éléments, pour montrer la flamme en soi, distincte de la matière; mais l'une et l'autre se confondent en un seul. Il en est ainsi dans le sujet qui nous occupe.

[4] Et qu'on n'aille pas faire entrer en compte dans notre exemple la nature périssable du feu ; mais qu'on retienne seulement de notre image ce qu'elle a de convenable, en rejetant ce qu'elle contient d'inapplicable. De même donc que nous voyons la flamme s'attacher à la matière qui l'alimente, sans s'y enfermer, qui nous empêche, quand nous concevons une union et un rapprochement entre une nature qui est divine, et l'humanité, de conserver intacte dans ce rapprochement l'idée qu'on doit se faire de Dieu, fermement convaincus que la Divinité, même si elle est dans l'homme, échappe à toute délimitation ?

XI. Si vous vous demandez, d'autre part, comment la divinité se mélange à l'humanité, il est temps que vous cherchiez auparavant de quelle nature est l'union de l'âme et de la chair. Et si l'on ignore la manière dont

οἷου δεῖν ἐντὸς γενέσθαι τῆς σῆς καταλήψεως· ἀλλ' ὥσπερ ἐνταῦθα καὶ ἕτερον εἶναί τι παρὰ τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν πεπιστεύκαμεν ἐκ τοῦ μονωθεῖσαν τῆς ψυχῆς τὴν σάρκα νεκράν τε καὶ ἀνενέργητον γίνεσθαι, καὶ τὸν τῆς ἑνώσεως οὐκ ἐπιγινώσκομεν τρόπον, οὕτω κἀκεῖ διαφέρειν μὲν ἐπὶ τὸ μεγαλοπρεπέστερον τὴν θείαν φύσιν πρὸς τὴν θνητὴν καὶ ἐπίκηρον ὁμολογοῦμεν, τὸν δὲ τῆς ἀνακράσεως τρόπον τοῦ θείου πρὸς τὸν ἄνθρωπον συνιδεῖν οὐ χωροῦμεν.

[2] Ἀλλὰ τὸ μὲν γεγενῆσθαι θεὸν ἐν ἀνθρώπου φύσει διὰ τῶν ἱστορουμένων θαυμάτων οὐκ αμφιβάλλομεν, τὸ δ' ὅπως, ὡς μεῖζον ἢ κατὰ λογισμῶν ἔφοδον, διερευνᾶν παραιτούμεθα. Οὐδὲ γὰρ πᾶσαν τὴν σωματικήν τε καὶ νοητὴν κτίσιν παρὰ τῆς ἀσωμάτου τε καὶ ἀκτίστου φύσεως ὑποστῆναι πιστεύοντες, τὸ πόθεν ἢ τὸ πῶς τῇ περὶ τούτων πίστει συνεξετάζομεν. Ἀλλὰ τὸ γεγενῆσθαι παραδεχόμενοι, ἀπολυπραγμόνητον τὸν τρόπον τῆς τοῦ παντὸς συστάσεως καταλείπομεν, ὡς ἄρρητον παντάπασιν ὄντα καὶ ἀνερμήνευτον.

XII. Τοῦ δὲ θεὸν ἐν σαρκὶ πεφανερῶσθαι ἡμῖν ὁ τὰς ἀποδείξεις ἐπιζητῶν πρὸς τὰς ἐνεργείας βλεπέτω. Καὶ γὰρ τοῦ ὅλως εἶναι θεὸν οὐκ ἄν τις ἑτέραν ἀπόδειξιν ἔχοι, πλὴν τῆς δι' αὐτῶν τῶν ἐνεργειῶν μαρτυρίας. Ὥσπερ τοίνυν εἰς τὸ πᾶν ἀφορῶντες, καὶ τὰς κατὰ τὸν κόσμον οἰκονομίας ἐπισκοποῦντες καὶ τὰς εὐεργεσίας τὰς θεόθεν κατὰ τὴν ζωὴν ἡμῶν ἐνεργουμένας, ὑπερκεῖσθαί τινα δύναμιν ποιητι-

votre âme s'unit au corps, n'allez pas croire que l'autre question nón plus soit, en aucune façon, du ressort de votre intelligence. Mais de même que, dans le premier cas, nous avons été amenés à croire que l'âme était une nature différente du corps, en considérant qu'une fois isolée de l'âme, la chair est morte, de même aussi dans le second, nous reconnaissons que la nature divine diffère de la nature mortelle et périssable, dans le sens d'une majesté plus haute, tout en étant incapables de concevoir comment s'opère le mélange de Dieu avec l'homme.

[2] Que Dieu ait pris naissance dans la nature humaine, c'est ce que les miracles rapportés nous empêchent de mettre en doute ; quant à savoir comment, nous renonçons à le chercher, comme une entreprise qui dépasse le raisonnement. Et en effet, en croyant que toute la création corporelle et intelligible est l'œuvre de la nature incorporelle et increéée, nous n'associons pas non plus à notre foi sur ce point la recherche du pourquoi ou du comment. Qu'il y ait eu création, nous l'admettons, et nous laissons de côté, sans curiosité indiscrète, la manière dont a été organisé l'univers, comme une question mystérieuse et inexplicable.

XII. Quant au fait que Dieu s'est manifesté sous une forme charnelle, que celui qui en cherche les preuves en regarde les effets. Car on ne peut avoir de l'existence de Dieu, considérée en bloc, d'autre preuve que le témoignage de ses effets. De même donc qu'en jetant les yeux sur l'univers, et en examinant dans ses diverses faces l'économie du monde, ainsi que les bienfaits réa-

κὴν τῶν γιγνομένων καὶ συντηρητικὴν τῶν ὄντων καταλαμβάνομεν, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ διὰ σαρκὸς ἡμῖν φανερωθέντος θεοῦ ἱκανὴν ἀπόδειξιν τῆς ἐπιφανείας τῆς θεότητος τὰ κατὰ τὰς ἐνεργείας θαύματα πεποιήμεθα, πάντα τοῖς ἱστορηθεῖσιν ἔργοις, δι' ὧν ἡ θεία χαρακτηρίζεται φύσις, κατανοήσαντες.

[2] Θεοῦ τὸ ζωοποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους, θεοῦ τὸ συντηρεῖν διὰ προνοίας τὰ ὄντα, θεοῦ τὸ βρῶσιν καὶ πόσιν τοῖς διὰ σαρκὸς τὴν ζωὴν εἰληχόσι χαρίζεσθαι, θεοῦ τὸ εὐεργετεῖν τὸν δεόμενον, θεοῦ τὸ παρατραπεῖσαν ἐξ ἀσθενείας τὴν φύσιν πάλιν δι' ὑγείας πρὸς ἑαυτὴν ἐπανάγειν, θεοῦ τὸ πάσης ἐπιστατεῖν ὁμοιοτρόπως τῆς κτίσεως, γῆς, θαλάσσης, ἀέρος, καὶ τῶν ὑπὲρ τὸν ἀέρα τόπων, θεοῦ τὸ πρὸς πάντα διαρκῆ τὴν δύναμιν ἔχειν καὶ πρό γε πάντων τὸ θανάτου καὶ φθορᾶς εἶναι κρείττονα. [3] Εἰ μὲν οὖν τινὸς τούτων καὶ τῶν τοιούτων ἐλλιπὴς ἦν ἡ περὶ αὐτὸν ἱστορία, εἰκότως τὸ μυστήριον ἡμῶν οἱ ἔξω τῆς πίστεως παρεγράφοντο· εἰ δὲ δι' ὧν νοεῖται θεός, πάντα ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ διηγήμασι καθορᾶται, τί τὸ ἐμποδίζον τῇ πίστει ;

XIII. Ἀλλά, φησί, γέννησίς τε καὶ θάνατος ἴδιον τῆς σαρκικῆς ἐστὶ φύσεως. Φημὶ κἀγώ. Ἀλλὰ τὸ πρὸ τῆς γεννήσεως καὶ τὸ μετὰ τὸν θάνατον τὴν τῆς φύσεως ἡμῶν ἐκφεύγει κοινότητα. Εἰς γὰρ ἑκάτερα τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς

lisés dans notre vie par une action divine, nous comprenons qu'il existe au-dessus une puissance créatrice de ce qui naît et protectrice de ce qui existe, de même aussi, quand il s'agit du Dieu qui s'est manifesté à nous au moyen de la chair, nous regardons comme une preuve suffisante de cette manifestation de la divinité les miracles considérés dans leurs effets, en remarquant dans les actions rapportées tous les traits caractéristiques de la nature divine.

[2] Il appartient à Dieu de donner la vie aux hommes, à Dieu de conserver ce qui existe par sa providence, à Dieu d'accorder le manger et le boire aux êtres qui ont en partage une vie charnelle, à Dieu de faire du bien à qui est dans le besoin, à Dieu de ramener à elle-même par la santé la nature qui s'était altérée par un effet de la maladie, à Dieu de régner également sur toute la création, sur la terre, sur la mer, sur l'air, et sur les régions plus élevées que l'air, à Dieu d'avoir une puissance qui suffise à tout, et avant toutes choses d'être supérieur à la mort et à la corruption. [3] Si donc le récit qui le concerne omettait quelqu'un de ces privilèges et d'autres du même genre, les esprits étrangers à la foi pourraient, avec raison, opposer au mystère de notre religion une fin de non-recevoir; si, au contraire, tout ce qui permet de concevoir Dieu se remarque dans les récits qui nous parlent de lui, quel obstacle la foi rencontre-t-elle ?

XIII. Mais, dit-on, la naissance et la mort caractérisent la nature charnelle. J'en conviens. Mais les conditions qui ont précédé sa naissance et suivi sa mort ne participent pas aux lois de notre nature. Si nous jetons

τὰ πέρατα βλέποντες, ἴσμεν καὶ ὅθεν ἀρχόμεθα καὶ εἰς τί καταλήγομεν. Ἐκ πάθους γὰρ ἀρξάμενος τοῦ εἶναι ὁ ἄνθρωπος πάθει συναπαρτίζεται. Ἐκεῖ δὲ οὔτε ἡ γέννησις ἀπὸ πάθους ἤρξατο, οὔτε ὁ θάνατος εἰς πάθος κατέληξεν· οὔτε γὰρ τῆς γεννήσεως ἡδονὴ καθηγήσατο, οὔτε τὸν θάνατον φθορὰ διεδέξατο [*Ps.* XVI, 10].

[2] Ἀπιστεῖς τῷ θαύματι ; Χαίρω σου τῇ ἀπιστίᾳ· ὁμολογεῖς γὰρ πάντως δι' ὧν ὑπὲρ πίστιν ἡγῇ τὸ λεγόμενον, ὑπὲρ τὴν φύσιν εἶναι τὰ θαύματα. Αὐτὸ οὖν τοῦτο τῆς θεότητος ἔστω σοι τοῦ φανέντος ἀπόδειξις, τὸ μὴ διὰ τῶν κατὰ φύσιν προιέναι τὸ κήρυγμα. Εἰ γὰρ ἐντὸς ἦν τῶν τῆς φύσεως ὅρων τὰ περὶ τοῦ Χριστοῦ διηγήματα, ποῦ τὸ θεῖον ; Εἰ δὲ ὑπερβαίνει τὴν φύσιν ὁ λόγος, ἐν οἷς ἀπιστεῖς, ἐν τούτοις ἐστὶν ἡ ἀπόδειξις τοῦ θεὸν εἶναι τὸν κηρυσσόμενον.

[3] Ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἐκ συνδυασμοῦ τίκτεται καὶ μετὰ θάνατον ἐν διαφθορᾷ γίνεται. Εἰ ταῦτα περιεῖχε τὸ κήρυγμα, οὐκ ἂν θεὸν εἶναι πάντως ᾠήθης τὸν ἐν τοῖς ἰδιώμασι τῆς φύσεως ἡμῶν μαρτυρούμενον. Ἐπεὶ δὲ γεγενῆσθαι μὲν αὐτὸν ἀκούεις, ἐκβεβηκέναι δὲ τῆς φύσεως ἡμῶν

les yeux, en effet, sur les deux extrémités de la vie humaine, nous savons et d'où nous tenons notre origine et à quelle fin nous aboutissons : c'est à une faiblesse que l'homme doit son origine, et sa vie s'achève dans l'infirmité. Dans l'autre cas, au contraire, la naissance n'a pas eu pour principe une faiblesse, pas plus que la mort n'a abouti à un état d'infirmité. Et en effet la naissance n'a pas été déterminée par la volupté, pas plus que la corruption n'a succédé à la mort.

[2] Vous restez incrédule devant ce miracle ? Je me félicite de votre incrédulité ; car vous reconnaissez que ces miracles dépassent la nature, en vertu des raisons qui vous font considérer notre enseignement comme dépassant la croyance. La religion que nous prêchons ne s'appuie pas sur les lois naturelles ? Que cela précisément vous démontre la divinité de celui qui s'est manifesté à nous. En effet, si ce qu'on raconte du Christ rentrait dans les bornes de la nature, où serait le divin ? Mais si le récit dépasse la nature, les points qui excitent votre incrédulité prouvent justement la divinité de celui que nous prêchons.

[3] La naissance de l'homme résulte d'un accouplement, et après la mort il entre dans la destruction. Si ces caractères se retrouvaient dans la doctrine que nous prêchons, vous refuseriez absolument d'admettre comme un Dieu celui que notre témoignage placerait dans les conditions propres à notre nature. Mais vous entendez dire, au contraire, que s'il a eu une naissance, il n'a point participé aux conditions de notre nature, qu'il leur a échappé par le caractère de sa naissance et par le privilège d'être soustrait au changement qui aboutit

τὴν κοινότητα τῷ τε τῆς γενέσεως τρόπῳ καὶ τῷ ἀνεπιδέκτῳ τῆς εἰς φθορὰν ἀλλοιώσεως, καλῶς ἂν ἔχοι κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἐπὶ τὸ ἕτερον τῇ ἀπιστίᾳ χρήσασθαι, εἰς τὸ μὴ ἄνθρωπον αὐτὸν ἕνα τῶν ἐν τῇ φύσει δεικνυμένων οἴεσθαι.

[4] Ἀνάγκη γὰρ πᾶσα τὸν μὴ πιστεύοντα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον εἶναι εἰς τὴν περὶ τοῦ θεὸν αὐτὸν εἶναι πίστιν ἐναχθῆναι. Ὁ γὰρ γεγεννῆσθαι αὐτὸν ἱστορήσας καὶ τὸ ἐκ παρθένου γεγεννῆσθαι [Matth., i ; Luc, ii] συνδιηγήσατο. Εἰ οὖν πιστόν ἐστι διὰ τῶν εἰρημένων τὸ γεγεννῆσθαι αὐτόν, διὰ τῶν αὐτῶν τούτων πάντως οὐδὲ τὸ οὕτως αὐτὸν γεγεννῆσθαι ἀπίθανον. [5] Ὁ γὰρ τὴν γέννησιν εἰπὼν καὶ τὸ ἐκ παρθενίας προσέθηκεν· καὶ ὁ τοῦ θανάτου μνησθεὶς καὶ τὴν ἀνάστασιν τῷ θανάτῳ προσεμαρτύρησεν. Εἰ οὖν ἀφ' ὧν ἀκούεις καὶ τεθνάναι καὶ γεγεννῆσθαι δίδως, ἐκ τῶν αὐτῶν δώσεις πάντως καὶ τὸ ἔξω πάθους εἶναι καὶ τὴν γέννησιν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον. Ἀλλὰ μὴν ταῦτα μείζω τῆς φύσεως. Οὐκοῦν οὐδὲ ἐκεῖνος πάντως ἐντὸς τῆς φύσεως ὁ ἐν τοῖς ὑπὲρ τὴν φύσιν γεγενῆσθαι ἀποδεικνύμενος.

XIV. Τίς οὖν αἰτία, φησί, τοῦ πρὸς τὴν ταπεινότητα ταύτην καταβῆναι τὸ θεῖον, ὡς ἀμφίβολον εἶναι τὴν πίστιν, εἰ θεός, τὸ ἀχώρητον καὶ ἀκατανόητον καὶ ἀνεκλάλητον πρᾶγμα, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν δόξαν καὶ πᾶσαν μεγαλειότητα, τῷ λύθρῳ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καταμίγνυται, ὡς καὶ τὰς ὑψηλὰς ἐνεργείας αὐτοῦ τῇ πρὸς τὸ ταπεινὸν ἐπιμιξίᾳ συνευτελίζεσθαι ;

à la corruption ; il conviendrait donc, en bonne logique, de tourner dans l'autre sens votre incrédulité, en vous refusant à penser qu'il était un homme comme ceux que l'on voit naître conformément à la nature.

[4] Car il faut bien, si l'on ne croit pas à son humanité dans de semblables conditions, en arriver à croire qu'il était Dieu. En effet, celui qui nous rapporte sa naissance raconte en même temps qu'il naquit d'une vierge. Si donc le récit nous fait croire à sa naissance, les mêmes raisons ne nous permettent pas non plus de douter qu'elle ait eu lieu dans ces conditions. [5] Celui qui parle de la naissance ajoute que sa mère était une vierge. Et celui qui fait mention de la mort atteste avec la mort la résurrection. Si donc le récit qu'on vous fait vous amène à accorder qu'il y a eu mort et naissance, vous accordez forcément, en vertu du même récit, que cette naissance et cette mort sont exemptes de tout caractère d'infirmité. — Mais ce sont là des choses qui dépassent la nature. — Il ne rentre donc point, lui non plus, dans l'ordre de la nature, celui dont il est démontré que la naissance a eu lieu dans des conditions surnaturelles.

XIV. Quelle est donc la cause, dit-on, qui a fait descendre la divinité à cette basse condition ? On hésite à croire que Dieu, l'infini, l'incompréhensible, l'inexprimable, supérieur à toute conception et à toute grandeur, se mêle à la souillure de la nature humaine, avilissant dans ce mélange avec la bassesse les formes sublimes de son activité.

XV. Οὐκ ἀποροῦμεν καὶ πρὸς τοῦτο θεοπρεποῦς ἀποκρίσεως. [2] Ζητεῖς τὴν αἰτίαν τοῦ γενέσθαι θεὸν ἐν ἀνθρώποις ; Ἐὰν ἀφέλῃς τοῦ βίου τὰς θεόθεν γινομένας εὐεργεσίας, ἐκ ποίων ἐπιγνώσῃ τὸ θεῖον οὐκ ἂν εἰπεῖν ἔχοις. Ἀφ' ὧν γὰρ εὖ πάσχομεν, ἀπὸ τούτων τὸν εὐεργέτην ἐπιγινώσκομεν · πρὸς γὰρ τὰ γινόμενα βλέποντες, διὰ τούτων τὴν τοῦ ἐνεργοῦντος ἀναλογιζόμεθα φύσιν. Εἰ οὖν ἴδιον γνώρισμα τῆς θείας φύσεως ἡ φιλανθρωπία, ἔχεις ὃν ἐπεζήτησας λόγον, ἔχεις τὴν αἰτίαν τῆς ἐν ανθρώποις τοῦ θεοῦ παρουσίας.

[3] Ἐδεῖτο γὰρ τοῦ ἰατρεύοντος ἡ φύσις ἡμῶν ἀσθενήσασα, ἐδεῖτο τοῦ ἀνορθοῦντος ὁ ἐν τῷ πτώματι ἄνθρωπος, ἐδεῖτο τοῦ ζωοποιοῦντος ὁ ἀφαμαρτὼν τῆς ζωῆς, ἐδεῖτο τοῦ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἐπανάγοντος ὁ ἀπορρυεὶς τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίας, ἔχρῃζε τῆς τοῦ φωτὸς παρουσίας ὁ καθειργμένος τῷ σκότῳ, ἐπεζήτει τὸν λυτρωτὴν ὁ αἰχμάλωτος, τὸν συναγωνιστὴν ὁ δεσμώτης, τὸν ἐλευθερωτὴν ὁ τῷ ζυγῷ τῆς δουλείας κατεχόμενος. Ἆρα μικρὰ ταῦτα καὶ ἀνάξια τὸν θεὸν δυσωπῆσαι πρὸς ἐπίσκεψιν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καταβῆναι, οὕτως ἐλεεινῶς καὶ ἀθλίως τῆς ἀνθρωπότητος διακειμένης ;

[4] Ἀλλ' ἐξῆν, φησί, καὶ εὐεργετηθῆναι τὸν ἄνθρωπον καὶ ἐν ἀπαθείᾳ τὸν θεὸν διαμεῖναι. Ὁ γὰρ τῷ βουλήματι τὸ πᾶν συστησάμενος καὶ τὸ μὴ ὂν ὑποστήσας ἐν μόνῃ τῇ ὁρμῇ τοῦ θελήματος, τί οὐχὶ καὶ τὸν ἄνθρωπον δι' αὐθεντικῆς τινὸς καὶ θεικῆς ἐξουσίας τῆς ἐναντίας δυνάμεως ἀποσ-

XV. Nous ne sommes pas en peine de trouver à cette objection encore une réponse en rapport avec la majesté divine. [2] Vous cherchez la raison pour laquelle Dieu a pris naissance dans l'humanité ? Si vous retranchez de la vie les bienfaits qui viennent de Dieu, vous ne pourrez dire à quels caractères vous reconnaissez le divin. Car ce sont les bienfaits que nous recevons qui nous font connaître le bienfaiteur; en considérant ce qui arrive, nous conjecturons par analogie la nature du bienfaiteur. Si donc l'amour de l'humanité est une propriété de la nature divine, vous tenez la raison que vous demandiez, vous tenez la cause de la présence de Dieu dans l'humanité.

[3] Il fallait en effet le médecin à notre nature tombée dans la maladie, il fallait le restaurateur à l'homme déchu, il fallait l'auteur de la vie à celui qui avait perdu la vie, il fallait celui qui ramène au bien à celui qui s'était détaché de la participation au bien ; l'homme enfermé dans les ténèbres demandait la présence de la lumière, le captif cherchait le rédempteur, le prisonnier le défenseur, l'esclave retenu sous le joug de la servitude, le libérateur. Etaient-ce là des raisons sans importance, qui ne méritaient pas de blesser la vue de Dieu, et de le faire descendre, pour la visiter, vers la nature humaine, placée dans une situation si pitoyable et malheureuse ?

[4] Mais Dieu pouvait, dit-on, faire du bien à l'homme tout en restant exempt de faiblesse. Celui qui a organisé l'univers par un acte de sa volonté, et qui a donné l'existence au néant par la seule impulsion de son

πάσας πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς ἄγει κατάστασιν, εἰ τοῦτο φίλον αὐτῷ· ἀλλὰ μακρὰς περιέρχεται περιόδους, σώματος ὑπερχόμενος φύσιν, καὶ διὰ γεννήσεως παριὼν εἰς τὸν βίον, καὶ πᾶσαν ἀκολούθως ἡλικίαν διεξιών, εἶτα θανάτου γευόμενος [*Hebr.*, II, 9], καὶ οὕτως διὰ τῆς τοῦ ἰδίου σώματος ἀναστάσεως τὸν σκόπον ἀνύων, ὡς οὐκ ἐξὸν αὐτῷ μένοντι ἐπὶ τοῦ ὕψους τῆς θεικῆς δόξης, διὰ προστάγματος σῶσαι τὸν ἄνθρωπον, τὰς δὲ τοιαύτας περιόδους χαίρειν ἐᾶσαι; Οὐκοῦν ἀνάγκη καὶ ταῖς τοιαύταις τῶν ἀντιθέσεων ἀντικατασστῆναι παρ' ἡμῶν τὴν ἀλήθειαν, ὡς ἂν διὰ μηδενὸς ἡ πίστις κωλύοιτο τῶν ἐξεταστικῶς ζητούντων τοῦ μυστηρίου τὸν λόγον.

[5] Πρῶτον μὲν οὖν, ὅπερ καὶ ἐν τοῖς φθάσασιν ἤδη μετρίως ἐξήτασται, τί τῇ ἀρετῇ κατὰ τὸ ἐναντίον ἀντικαθέστηκεν, ἐπισκεψώμεθα. Ὡς φωτὶ σκότος καὶ θάνατος τῇ ζωῇ, οὕτω τῇ ἀρετῇ ἡ κακία δῆλον ὅτι, καὶ οὐδὲν παρὰ ταύτην ἕτερον. Καθάπερ γὰρ πολλῶν ὄντων τῶν ἐν τῇ κτίσει θεωρουμένων οὐδὲν ἄλλο πρὸς τὸ φῶς ἢ τὴν ζωὴν τὴν ἀντιδιαίρεσιν ἔχει, οὐ λίθος, οὐ ξύλον, οὐχ ὕδωρ, οὐκ ἄνθρωπος, οὐκ ἄλλο τι τῶν ὄντων οὐδὲν, πλὴν ἰδίως τὰ κατὰ τὸ ἐναντίον νοούμενα, οἷον σκότος καὶ θάνατος· οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς ἀρετῆς οὐκ ἄν τις κτίσιν τινὰ κατὰ τὸ ἐναντίον αὐτῇ νοεῖσθαι λέγοι, πλὴν τὸ κατὰ κακίαν νόημα.

[6] Οὐκοῦν εἰ μὲν ἐν κακίᾳ γεγενῆσθαι τὸ θεῖον ὁ ἡμέτερος ἐπρέσβευε λόγος, καιρὸν εἶχεν ὁ ἀντιλέγων κατατρέχειν ἡμῶν τῆς πίστεως, ὡς ἀνάρμοστά τε καὶ ἀπεμφαί-

désir, que n'a-t-il aussi détaché l'homme de la puissance ennemie, pour le ramener à sa condition première, s'il lui plaisait de le faire ? Au contraire, il prend des chemins détournés et longs, il revêt la nature corporelle, il entre dans la vie par la voie de la naissance, et parcourt successivement toutes les étapes de la vie, après quoi il fait l'expérience de la mort, et il atteint ainsi son but, par la résurrection de son propre corps, comme s'il ne lui était pas possible, en restant dans les hauteurs de la gloire divine, de sauver l'homme par décret, et de mépriser l'emploi de moyens aussi détournés. Il faut donc que nous établissions encore la vérité en face des objections de ce genre, pour que rien ne puisse entraver la foi de ceux qui recherchent avec un soin attentif l'explication rationnelle du mystére.

[5] Examinons donc, en premier lieu, ce qui s'oppose exactement à la vertu : question à laquelle nous avons déjà consacré plus haut un certain développement. Comme l'obscurité s'oppose à la lumière, et la mort à la vie, le vice s'oppose manifestement à la vertu, et le vice seulement. De la foule d'objets que l'on considère dans la création, rien ne se distingue par un contraste absolu de la lumière ou de la vie, rien : ni pierre, ni bois, ni eau, ni homme, absolument rien de ce qui existe, en dehors des notions proprement opposées, comme l'obscurité et la mort. Il en est de même pour la vertu ; on ne saurait dire que rien dans la création soit conçu comme s'opposant à elle, si ce n'est la notion du vice.

[6] Si notre enseignement prétendait que la divinité a pris naissance dans le vice, notre adversaire aurait lieu

νοντα περὶ τῆς θείας φύσεως δογματιζόντων · οὐ γὰρ δὴ θεμιτὸν ἣν αὐτοσοφίαν καὶ ἀγαθότητα καὶ ἀφθαρσίαν, καὶ εἴ τι ὑψηλόν ἐστι νόημά τε καὶ ὄνομα, πρὸς τὸ ἐναντίον μεταπεπτωκέναι λέγειν. [7] Εἰ οὖν θεὸς μὲν ἡ ἀληθὴς ἀρετή, φύσις δέ τις οὐκ ἀντιδιαιρεῖται τῇ ἀρετῇ, ἀλλὰ κακία, θεὸς δὲ οὐκ ἐν κακίᾳ, ἀλλ' ἐν ἀνθρώπου γίνεται φύσει, μόνον δὲ ἀπρεπὲς καὶ αἰσχρὸν τὸ κατὰ κακίαν πάθος, ἐν ᾧ οὔτε γέγονεν θεός, οὔτε γενέσθαι φύσιν ἔχει, τί ἐπαισχύνονται τῇ ὁμολογίᾳ τοῦ θεὸν ἀνθρωπίνης ἅψασθαι φύσεως, οὐδεμιᾶς ἐναντιότητος ὡς πρὸς τὸν τῆς ἀρετῆς λόγον ἐν τῇ κατασκευῇ τοῦ ἀνθρώπου θεωρουμένης ; οὔτε γὰρ τὸ λογικόν, οὔτε τὸ διανοητικόν, οὔτε τὸ ἐπιστήμης δεκτικόν, οὔτε ἄλλο τι τοιοῦτον, ὃ τῆς ἀνθρωπίνης ἴδιον οὐσίας ἐστί, τῷ λόγῳ τῆς ἀρετῆς ἠναντίωται.

XVI. Ἀλλ' αὐτή, φησίν, ἡ τροπὴ τοῦ ἡμετέρου σώματος πάθος ἐστίν. Ὁ δὲ ἐν τούτῳ γεγονὼς ἐν πάθει γίνεται · ἀπαθὲς δὲ τὸ θεῖον. Οὐκοῦν ἀλλοτρία περὶ θεοῦ ἡ ὑπόληψις, εἴπερ τὸν ἀπαθῆ κατὰ τὴν φύσιν πρὸς κοινωνίαν πάθους ἐλθεῖν διορίζονται. Ἀλλὰ καὶ πρὸς ταῦτα πάλιν τῷ αὐτῷ λόγῳ χρησόμεθα, ὅτι τὸ πάθος τὸ μὲν κυρίως, τὸ δὲ ἐκ καταχρήσεως λέγεται. Τὸ μὲν οὖν προαιρέσεως ἁπτόμενον καὶ πρὸς κακίαν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς μεταστρέφον ἀληθῶς πάθος ἐστί, τὸ δ' ὅσον ἐν τῇ φύσει κατὰ τὸν ἴδιον εἱρμὸν πορευομένῃ διεξοδικῶς θεωρεῖται, τοῦτο κυριώτερον

d'attaquer notre foi, et de traiter de disproportionnée et de discordante notre doctrine sur la nature divine ; car il serait sacrilège de dire que la sagesse personnifiée, la bonté, l'incorruptibilité, toutes les notions et les appellations sublimes se sont transformées au point d'aboutir à leurs contraires. [7] Si donc la véritable vertu, c'est Dieu ; si rien ne s'oppose par nature à la vertu en dehors du vice ; si Dieu prend naissance, non pas dans le vice, mais dans la nature humaine, et s'il n'y a d'indigne de Dieu et d'avilissant que l'infirmité attachée au mal, — étant donné que Dieu n'y est pas né, et ne pouvait y naître en vertu de sa nature, pourquoi rougit-on de convenir que Dieu est entré en contact avec la nature humaine, puisqu'on n'observe dans la condition de l'homme aucune opposition avec la conception de la vertu ? Ni la faculté de raisonner, en effet, ni celle de comprendre, ni celle de connaître, ni aucune autre du même genre, propre à l'être humain, ne se trouvent opposées à la conception de la vertu.

XVI. Mais, dit-on, la transformation elle-même qui s'opère dans notre corps est une forme de faiblesse. Celui qui a pris naissance dans ce corps se trouve dans un état de faiblesse ; or la divinité est exempte d'infirmité. On se fait donc de Dieu une conception étrangère à lui, si l'on prétend établir que l'être naturellement exempt de faiblesse en vient à partager un état de faiblesse. — Mais à ces objections nous opposerons encore une fois le même argument : le mot faiblesse se prend dans deux sens, un sens propre et un sens abusif. Le mouvement qui, avec la participation de la volonté, fait passer de la vertu au vice est vraiment une faiblesse ;

ἔργον ἂν μᾶλλον ἢ πάθος προσαγορεύοιτο, οἷον ἡ γέννησις, ἡ αὔξησις, ἡ διὰ τοῦ ἐπιρρύτου τε καὶ ἀπορρύτου τῆς τροφῆς τοῦ ὑποκειμένου διαμονή, ἡ τῶν στοιχείων περὶ τὸ σῶμα συνδρομή, ἡ τοῦ συντεθέντος πάλιν διάλυσίς τε καὶ πρὸς τὰ συγγενῆ μεταχώρησις.

[2] Τίνος οὖν λέγει τὸ μυστήριον ἡμῶν ἧφθαι τὸ θεῖον; τοῦ κυρίως λεγομένου πάθους, ὅπερ κακία ἐστίν, ἢ τοῦ κατὰ τὴν φύσιν κινήματος; εἰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ἀπηγορευμένοις γεγενῆσθαι τὸ θεῖον ὁ λόγος διισχυρίζετο, φεύγειν ἔδει τὴν ἀτοπίαν τοῦ δόγματος, ὡς οὐδὲν ὑγιὲς περὶ τῆς θείας φύσεως διεξιόντος· εἰ δὲ τῆς φύσεως ἡμῶν αὐτὸν ἐφῆφθαι λέγει, ἧς καὶ ἡ πρώτη γένεσίς τε καὶ ὑπόστασις παρ' αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν ἔσχε, ποῦ τῆς θεῷ πρεπούσης ἐννοίας διαμαρτάνει τὸ κήρυγμα, μηδεμιᾶς παθητικῆς διαθέσεως ἐν ταῖς περὶ θεοῦ ὑπολήψεσι τῇ πίστει συνεισιούσης; οὐδὲ γὰρ τὸν ἰατρὸν ἐν πάθει γίνεσθαι λέγομεν, ὅταν θεραπεύῃ τὸν ἐν πάθει γινόμενον· ἀλλὰ κἂν προσάψηται τοῦ ἀρρωστήματος, ἔξω πάθους ὁ θεραπευτὴς διαμένει.

[3] Εἰ ἡ γένεσις αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν πάθος οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἂν τὴν ζωήν τις πάθος προσαγορεύσειεν, ἀλλὰ τὸ καθ' ἡδονὴν πάθος τῆς ἀνθρωπίνης καθηγεῖται γενέσεως, καὶ ἡ πρὸς κακίαν τῶν ζώντων ὁρμή, τοῦτο τῆς φύσεως ἡμῶν

tout ce qui, au contraire, se présente successivement dans la nature à mesure qu'elle déroule l'enchaînement qui lui est propre, sera appelé plus justement un mode d'activité qu'un état de faiblesse : ainsi la naissance, la croissance, la permanence du sujet à travers l'afflux et l'écoulement de la nourriture, la réunion des éléments pour former le corps, et en sens inverse, la dissolution du composé et le retour des éléments à leur milieu naturel.

[2] Avec quoi la divinité, suivant notre religion, est-elle donc entrée en contact ? Est-ce avec la faiblesse prise au sens propre, c'est-à-dire avec le vice, ou est-ce avec la mobilité de notre nature ? Si en effet notre enseignement affirmait que la divinité a pris naissance parmi ce qui a été défendu, il faudrait fuir l'absurdité d'une doctrine qui n'exposerait sur la nature divine aucune idée sensée ; mais si, à l'en croire, Dieu est entré en contact avec notre nature, qui tenait de lui à la fois sa première origine et le principe de son existence, en quoi la religion que nous prêchons manque-t-elle à l'idée qu'on doit se faire de Dieu, puisqu'aucun état de faiblesse ne trouve place avec la foi dans nos idées sur Dieu ? Car nous ne disons pas davantage du médecin qu'il tombe malade, quand il soigne le malade ; mais même s'il prend contact avec la maladie, celui qui la soigne reste exempt de mal.

[3] La naissance n'est pas en soi une infirmité, un mal, et on ne saurait appliquer à la vie le qualificatif d'infirmité. C'est l'infirmité attachée à la volupté qui détermine la naissance de l'homme, et l'impulsion qui entraîne au mal les êtres vivants, est

ἐστὶν ἀρρώστημα · ἀλλὰ μὴν ἀμφοτέρων αὐτὸν καθαρεύειν φησὶ τὸ μυστήριον · εἰ οὖν ἡδονῆς μὲν ἡ γένεσις ἠλλοτρίωται, κακίας δὲ ἡ ζωή, ποῖον ὑπολείπεται πάθος, οὗ τὸν θεὸν κεκοινωνηκέναι φησὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον;

[4] Εἰ δὲ τὴν τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς διάζευξιν πάθος προσαγορεύοι, πολὺ πρότερον δικαῖος ἂν εἴη τὴν συνδρομὴν ἀμφοτέρων οὕτω κατονομάσαι. Εἰ γὰρ ὁ χωρισμὸς τῶν συνημμένων πάθος ἐστί, καὶ ἡ συνάφεια τῶν διεστώτων πάθος ἂν εἴη · κίνησις γάρ τίς ἐστιν ἔν τε τῇ συγκρίσει τῶν διεστώτων καὶ ἐν τῇ διακρίσει τῶν συμπεπλεγμένων ἢ ἡνωμένων.

[5] Ὅπερ τοίνυν ἡ τελευταία κίνησις ὀνομάζεται, τοῦτο προσήκει καλεῖσθαι καὶ τὴν προάγουσαν. Εἰ δὲ ἡ πρώτη κίνησις, ἣν γένεσιν ὀνομάζομεν, πάθος οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἂν ἡ δευτέρα κίνησις, ἣν θάνατον ὀνομάζομεν, πάθος ἂν κατὰ τὸ ἀκόλουθον λέγοιτο, καθ' ἣν ἡ συνδρομὴ τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς διακρίνεται.

[6] Τὸν δὲ θεόν φαμεν ἐν ἑκατέρᾳ γεγενῆσθαι τῇ τῆς φύσεως ἡμῶν κινήσει, δι' ἧς ἥ τε ψυχὴ πρὸς τὸ σῶμα συντρέχει, τό τε σῶμα τῆς ψυχῆς διακρίνεται · καταμιχθέντα δὲ πρὸς ἑκάτερον τούτων, πρός τε τὸ αἰσθητόν φημι καὶ τὸ νοηρὸν τοῦ ἀνθρωπίνου συγκρίματος, διὰ τῆς ἀρρήτου ἐκείνης καὶ ἀνεκφράστου συνανακράσεως τοῦτο οἰκονομήσασθαι, τὸ τῶν ἅπαξ ἑνωθέντων, ψυχῆς λέγω καὶ σώματος, καὶ εἰς ἀεὶ διαμεῖναι τὴν ἕνωσιν.

une maladie de notre nature ; Dieu au contraire, suivant le mystère de notre religion, est exempt de l'un et de l'autre. Si donc la naissance a été exempte de volupté, et si la vie a été exempte de vice, quelle infirmité subsiste-t-il qui ait été partagée par Dieu, suivant le mystère de notre sainte religion ?

[4] Et si notre adversaire traite d'infirmité la dissociation de l'âme et du corps, il serait juste qu'il donnât bien auparavant ce même nom à la réunion des deux éléments. Car si la séparation des éléments qui étaient unis est une infirmité, l'union des éléments qui étaient séparés en est également une ; il y a changement, en effet, dans l'assemblage de ce qui était séparé, comme dans la dissociation des éléments qui étaient entrés en contact, et avaient formé un tout.

[5] Le nom qu'on donne au changement final est précisément celui qui convient aussi au changement initial. Mais si le premier changement accompli, celui que nous appelons naissance, n'est pas une infirmité, on ne saurait non plus traiter logiquement d'infirmité le second changement, celui que nous nommons mort, et dans lequel se dissout l'union du corps et de l'âme.

[6] Quant à Dieu, nous soutenons qu'il a passé par les deux évolutions de notre nature, dont l'une met l'âme en contact avec le corps, et dont l'autre sépare le corps de l'âme ; et nous affirmons que s'étant mêlé à chacun des deux éléments, je veux dire à la partie sensible et à la partie intelligible du composé humain, il a, grâce à cette combinaison ineffable et inexprimable, exécuté son dessein : l'union durable, et même éternelle, des éléments une fois unis, c'est-à-dire de l'âme et du corps.

[7] Τῆς γὰρ φύσεως ἡμῶν διὰ τῆς ἰδίας ἀκολουθίας καὶ ἐν ἐκείνῳ πρὸς διάκρισιν τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς κινηθείσης, πάλιν συνῆψε τὰ διακριθέντα, καθάπερ τινὶ κόλλῃ, τῇ θείᾳ λέγω δυνάμει, πρὸς τὴν ἄρρηκτον ἕνωσιν τὸ διασχισθὲν συναρμόσας. Καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ ἀνάστασις, ἡ τῶν συνεζευγμένων μετὰ τὴν διάλυσιν ἐπάνοδος εἰς ἀδιάλυτον ἕνωσιν, ἀλλήλοις συμφυομένων, ὡς ἂν ἡ πρώτη περὶ τὸ ἀνθρώπινον χάρις ἀνακληθείη, καὶ πάλιν ἐπὶ τὴν ἀΐδιον ἐπανέλθοιμεν ζωήν, τῆς ἐμμιχθείσης τῇ φύσει κακίας διὰ τῆς διαλύσεως ἡμῶν ἐκρυείσης, οἷον ἐπὶ τοῦ ὑγροῦ συμβαίνει, περιτρυφθέντος αὐτῷ τοῦ ἀγγείου, σκεδαννυμένου τε καὶ ἀφανιζομένου, μηδενὸς ὄντος τοῦ περιστέγοντος.

[8] Καθάπερ δὲ ἡ ἀρχὴ τοῦ θανάτου ἐν ἑνὶ γενομένη πάσῃ συνδιεξῆλθε τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει [*Rom.*, v, 15; *I Cor.*, xv, 21], κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ἀναστάσεως δι' ἑνὸς ἐπὶ πᾶσαν διατείνει τὴν ἀνθρωπότητα. Ὁ γὰρ τὴν ἀναληφθεῖσαν παρ' ἑαυτοῦ ψυχὴν πάλιν ἑνώσας τῷ οἰκείῳ σώματι διὰ τῆς δυνάμεως ἑαυτοῦ τῆς ἑκατέρῳ τούτων παρὰ τὴν πρώτην σύστασιν ἐμμιχθείσης οὕτω γενικωτέρῳ τινὶ λόγῳ τὴν νοερὰν οὐσίαν τῇ αἰσθητῇ συγκατέμιξεν, τῆς ἀρχῆς κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἐπὶ τὸ πέρας εὐοδουμένης.

[9] Ἐν γὰρ τῷ ἀναληφθέντι παρ' αὐτοῦ ἀνθρώπῳ πάλιν μετὰ τὴν διάλυσιν πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἐπανελθούσης, οἷον ἀπό τινος ἀρχῆς εἰς πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν τῇ

[7] Notre nature ayant été en effet entraînée, même en la personne de Dieu, vers la dissociation de l'âme et du corps, en vertu de l'ordre qui lui est propre, il a réuni de nouveau les parties séparées comme avee une colle, je veux dire avec la puissance divine, en rajustant dans une union indestructible ce qui avait été divisé. Et c'est là la résurrection, le retour, après la dissolution, des éléments qui avaient été accouplés, à une union indissoluble, pour que la grâce première attachée au genre humain pût être rappelée, et que nous pussions revenir à la vie éternelle, une fois que se serait écoulé dans la décomposition le vice uni à notre nature, comme il arrive pour un liquide qui se répand et disparaît, quand on a brisé le vase où il est renfermé, et que rien n'est là pour le contenir.

[8] Or, de même que la mort, s'étant une fois produite pour le premier homme, s'était transmise en même temps à toute la nature humaine, de même le principe de la résurrection s'étend, grâce à un seul, à l'humanité entière. Celui qui a de nouveau uni à son propre corps l'âme qu'il avait revêtue, grâce à sa puissance, communiquée à l'un et à l'autre dès leur origine, a mêlé, sur une échelle plus générale, la substance intelligible à l'élément sensible, parce que l'impulsion donnée a suivi sans peine jusqu'au bout une marche logique.

[9] En effet, dans l'humanité qu'il avait revêtue, l'âme est retournée au corps après la décomposition, et c'est là, pour ainsi dire, le point de départ d'un mou-

δυνάμει κατὰ τὸ ἴσον ἡ τοῦ διακριθέντος ἕνωσις διαβαίνει. Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ μυστήριον τῆς τοῦ θεοῦ περὶ τὸν θάνατον οἰκονομίας καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, τὸ διαλυθῆναι μὲν τῷ θανάτῳ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν κατὰ τὴν ἀναγκαίαν τῆς φύσεως ἀκολουθίαν μὴ κωλῦσαι, εἰς ἄλληλα δὲ πάλιν ἐπαναγαγεῖν διὰ τῆς ἀναστάσεως, ὡς ἂν αὐτὸς γένοιτο μεθόριον ἀμφοτέρων, θανάτου τε καὶ ζωῆς, ἐν ἑαυτῷ μὲν στήσας διαιρουμένην τῷ θανάτῳ τὴν φύσιν, αὐτὸς δὲ γενόμενος ἀρχὴ τῆς τῶν διῃρημένων ἑνώσεως.

XVII. Ἀλλ' οὔπω φήσει τις λελύσθαι τὴν ὑπενεχθεῖσαν ἡμῖν ἀντίθεσιν, ἰσχυροποιεῖσθαι δὲ μᾶλλον ἐκ τῶν εἰρημένων τὸ παρὰ τῶν ἀπίστων ἡμῖν προφερόμενον. Εἰ γὰρ τοσαύτη δύναμίς ἐστιν ἐν αὐτῷ, ὅσην ὁ λόγος ἐπέδειξεν, ὡς θανάτου τε καθαίρεσιν καὶ ζωῆς εἴσοδον ἐπ' αὐτῷ εἶναι, τί οὐχὶ θελήματι μόνῳ τὸ κατὰ γνώμην ποιεῖ, ἀλλ' ἐκ περιόδου τὴν σωτηρίαν ἡμῶν κατεργάζεται, τικτόμενός τε καὶ τρεφόμενος, καὶ τῇ τοῦ θανάτου πείρᾳ σώζων τὸν ἄνθρωπον, ἐξὸν μήτε ἐν τούτοις γενέσθαι καὶ ἡμᾶς περισώσασθαι ;

[2] Πρὸς δὲ τὸν τοιοῦτον λόγον ἱκανὸν μὲν ἦν πρὸς τοὺς εὐγνώμονας τοσοῦτον εἰπεῖν, ὅτι καὶ τοῖς ἰατροῖς οὐ νομοθετοῦσι τὸν τρόπον τῆς ἐπιμελείας οἱ κάμνοντες, οὐδὲ περὶ τοῦ τῆς θεραπείας εἴδους πρὸς τοὺς εὐεργέτας ἀμφισβητοῦσι, διὰ τί προσήψατο τοῦ πονοῦντος μέρους ὁ θεραπεύων καὶ τόδε τι πρὸς τὴν τοῦ κακοῦ λύσιν ἐπενόη-

vement qui étend en puissance à toute la nature humaine également, l'union de ce qui avait été séparé. Et voilà le mystère du dessein de Dieu touchant la mort et de la résurrection d'entre les défunts : si Dieu n'a pas empêché la mort de séparer l'âme du corps selon l'ordre inévitable de la nature, il les a de nouveau réunis l'un à l'autre par la résurrection, afin d'être lui-même le point de rencontre de la mort et de la vie, en arrêtant en lui la décomposition de la nature produite par la mort, et en devenant lui-même un principe de réunion pour les éléments séparés.

XVII. Mais on prétendra que l'objection qui nous avait été proposée ne se trouve pas encore détruite, et que l'argument avancé par les incrédules reçoit au contraire de ce qui a été dit une force nouvelle. En effet, si Dieu possède toute la puissance que notre discours a démontrée, s'il est en son pouvoir de détruire la mort et d'ouvrir l'accès de la vie, que n'exécute-t-il son dessein par un acte pur de sa volonté, au lieu d'effectuer notre salut par un moyen détourné, en venant au monde et en grandissant, et en faisant, pour sauver l'homme, l'épreuve de la mort, quand il pourrait, sans passer par là, assurer notre salut?

[2] En réponse à une objection de ce genre, il suffirait de faire remarquer aux esprits sensés que les malades ne fixent pas non plus aux médecins la nature du régime ; ils ne chicanent pas leurs bienfaiteurs sur la forme du traitement, en demandant pourquoi celui qui les soigne se met en contact avec la partie malade et imagine ce remède-là, pour les délivrer du mal, quand il devrait en employer un autre ; mais ils

σεν, ἕτερον δέον, ἀλλὰ πρὸς τὸ πέρας ὁρῶντες τῆς εὐεργεσίας ἐν εὐχαριστίᾳ τὴν εὐποιίαν ἐδέξαντο.

[3] Ἀλλ' ἐπειδή, καθώς φησιν ἡ προφητεία, [*Ps.*, xxxi, 20] τὸ πλῆθος τῆς χρηστότητος τοῦ θεοῦ κεκρυμμένην ἔχει τὴν ὠφέλειαν καὶ οὔπω διὰ τοῦ παρόντος βίου τηλαυγῶς καθορᾶται · ἢ γὰρ ἂν περιῄρητο πᾶσα τῶν ἀπίστων ἀντίρρησις, εἰ τὸ προσδοκώμενον ἐν ὀφθαλμοῖς ἦν · νυνὶ δὲ ἀναμένει τοὺς ἐπερχομένους αἰῶνας, ὥστε ἐν αὐτοῖς ἀποκαλυφθῆναι τὰ νῦν διὰ τῆς πίστεως μόνης ὁρώμενα · ἀναγκαῖον ἂν εἴη λογισμοῖς τισὶ κατὰ τὸ ἐγχωροῦν καὶ τῶν ἐπιζητουμένων ἐξευρεῖν τὴν λύσιν τοῖς προλαβοῦσι συμβαίνουσαν.

XVIII. Καί τοι περιττὸν ἴσως ἐστὶ θεὸν ἐπιδεδημηκέναι τῷ βίῳ πιστεύσαντας διαβάλλειν τὴν παρουσίαν, ὡς οὐκ ἐν σοφίᾳ τινὶ καὶ λόγῳ γενομένην τῷ κρείττονι. Τοῖς γὰρ μὴ λίαν ἀντιμαχομένοις πρὸς τὴν ἀλήθειαν οὐ μικρὰ τῆς θείας ἐπιδημίας ἀπόδειξις ἡ καὶ πρὸ τῆς μελλούσης ζωῆς ἐν τῷ παρόντι βίῳ φανερωθεῖσα, ἡ διὰ τῶν πραγμάτων αὐτῶν φημὶ μαρτυρία.

[2] Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅπως πεπλήρωτο κατὰ πᾶν μέρος τῆς οἰκουμένης ἡ τῶν δαιμόνων ἀπάτη, διὰ τῆς εἰδωλομανίας τῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων κατακρατήσασα · ὅπως τοῦτο νόμιμον πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν κόσμον ἔθνεσιν ἦν, τὸ θεραπεύειν διὰ τῶν εἰδώλων τοὺς δαίμονας ἐν ταῖς ζωοθυσίαις καὶ τοῖς ἐπιβωμίοις μιάσμασιν ; [3] Ἀφ' οὗ δέ,

considèrent le résultat du bienfait et reçoivent avec reconnaissance le service rendu.

[3] En réalité, comme le dit la prophétie, l'immensité de la bonté divine nous assiste d'une manière mystérieuse et ne se montre pas clairement encore dans la vie présente : autrement en effet, toutes les objections des incrédules disparaîtraient, si l'objet de notre attente était exposé aux yeux ; mais maintenant il attend les siècles à venir, pour y découvrir ce que la foi seule nous fait voir aujourd'hui. Dans ces conditions, il faudrait demander à quelques raisonnements, autant que possible, une solution des questions présentes en accord avec ce qui précède.

XVIII. Et peut-être serait-il superflu, si l'on croit fermement que Dieu a fait un séjour dans notre vie, de critiquer sa présence, en prétendant qu'elle n'a pas eu lieu suivant les lois d'une certaine sagesse et suivant une raison supérieure. Pour les esprits qui ne sont pas animés d'une hostilité excessive contre la vérité, il y a une preuve bien grande de cette visite divine : celle qui s'est manifestée même avant la vie future, dans l'existence présente, je veux dire l'attestation résultant des faits eux-mêmes.

[2] Qui ne sait en effet comment la tromperie mise en œuvre par les démons avait été consommée dans toutes les parties de la terre, et s'était rendue maîtresse de la vie humaine par le culte insensé des idoles ; comment c'était devenu un usage chez tous les peuples de l'univers d'honorer les démons sous la forme des idoles, par les sacrifices d'animaux et les souillures déposées sur les autels ? [3] Mais dès que se fut manifestée, selon

καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος [*Tit.*, II, 11], ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, διὰ τῆς ἀνθρωπίνης ἐπιδημήσασα φύσεως, πάντα καπνοῦ δίκην εἰς τὸ μὴ ὂν μετεχώρησεν, ὥστε παύσασθαι μὲν τὰς τῶν χρηστηρίων τε καὶ μαντειῶν μανίας, ἀναιρεθῆναι δὲ τὰς ἐτησίους πομπὰς καὶ τὰ δι' αἱμάτων ἐν ταῖς ἑκατόμβαις μολύσματα, ἐν δὲ τοῖς πολλοῖς τῶν ἐθνῶν ἀφανισθῆναι καθ' ὅλου βωμοὺς καὶ προπύλαια καὶ τεμένη καὶ ἀφιδρύματα καὶ ὅσα ἄλλα τοῖς θεραπευταῖς τῶν δαιμόνων ἐπὶ ἀπάτῃ σφῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἐντυγχανόντων ἐπετηδεύετο, ὡς ἐν πολλοῖς τῶν τόπων μηδέ, εἰ γέγονε ταῦτά ποτε, μνημονεύεσθαι, ἀντεγερθῆναι δὲ κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπὶ τῷ τοῦ Χριστοῦ ὀνόματι ναούς τε καὶ θυσιαστήρια καὶ τὴν σεμνήν τε καὶ ἀναίμακτον ἱερωσύνην καὶ τὴν ὑψηλὴν φιλοσοφίαν, ἔργῳ μᾶλλον ἢ λόγῳ κατορθουμένην, καὶ τῆς σωματικῆς ζωῆς τὴν ὑπεροψίαν καὶ τοῦ θανάτου τὴν καταφρόνησιν, ἣν οἱ μετασῆναι τῆς πίστεως παρὰ τῶν τυράννων ἀναγκαζόμενοι φανερῶς ἐπεδείξαντο, ἀντ' οὐδενὸς δεξάμενοι τὰς τοῦ σώματος αἰκίας, καὶ τὴν ἐπὶ θανάτῳ ψῆφον, οὐκ ἂν ὑποστάντες δηλαδὴ ταῦτα, μὴ σαφῆ τε καὶ ἀναμφίβολον τῆς θείας ἐπιδημίας ἔχοντες τὴν ἀπόδειξιν.

[4] Τὸ δὲ αὐτὸ τοῦτο καὶ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους ἱκανόν ἐστι σημεῖον εἰπεῖν τοῦ παρεῖναι τὸν παρ' αὐτῶν ἀπιστούμενον. Μέχρι μὲν γὰρ τῆς τοῦ Χριστοῦ θεοφανείας λαμπρὰ παρ' αὐτοῖς ἦν τὰ ἐν Ἱεροσολύμοις βασίλεια, ὁ διώνυμος ἐκεῖνος ναός, αἱ νενομισμέναι δι' ἔτους θυσίαι, πάντα ὅσα

la parole de l'apôtre, la grâce de Dieu, salutaire pour toute l'humanité, au moyen de la nature humaine qu'elle avait revêtue pour nous visiter, tout s'anéantit à la façon d'une fumée ; on vit cesser les folies des oracles et des prédictions, s'évanouir les processions solennelles et les souillures sanglantes des hécatombes, et chez la plupart des peuples, disparaître entièrement autels, propylées, enceintes sacrées, copies d'images consacrées et tout ce qu'entretenaient les ministres des démons pour se tromper eux-mêmes et duper ceux qu'ils rencontraient, de sorte qu'en beaucoup d'endroits, on ne se souvient pas même si ces choses ont existé jadis ; à leur place, s'élevèrent, sur toute la surface de la terre, à la gloire du nom du Christ, des temples et des lieux de sacrifice, le sacerdoce auguste et pur de sang, et la sagesse sublime, qui se dirige par les actes plutôt que par les paroles, et le dédain de la vie et le mépris de la mort. Ceux que les tyrans voulaient obliger à trahir leur foi le firent éclater ouvertement, en recevant avec indifférence les mauvais traitements infligés à leur corps, et leur condamnation à mort, ce qu'ils n'eussent évidemment pas supporté avec cette fermeté, s'ils n'avaient eu la preuve certaine et incontestable de la visite divine.

[4] Le fait suivant lui-même peut être donné aux Juifs comme une preuve suffisante du passage sur la terre de celui auquel ils refusent de croire. Jusqu'à la manifestation divine du Christ, ils virent resplendir en effet le palais de Jérusalem, ce temple renommé au loin, les sacrifices célébrés chaque année conformément à la loi ; tout ce qui avait été fixé par la loi sous une forme

παρὰ τοῦ νόμου δι' αἰνιγμάτων τοῖς μυστικῶς ἐπαίειν ἐπισταμένοις διῄρηται, μέχρι τότε κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς νομισθεῖσαν αὐτοῖς τῆς εὐσεβείας θρησκείαν ἀκώλυτα ἦν. [5] Ἐπεὶ δὲ εἶδον τὸν προσδοκώμενον, ὃν διὰ τῶν προφητῶν τε καὶ τοῦ νόμου προεδιδάχθησαν, καὶ προτιμοτέραν ἐποιήσαντο τῆς εἰς τὸν φανέντα πίστεως τὴν λοιπὸν ἐσφαλμένην ἐκείνην δεισιδαιμονίαν, ἣν κακῶς ἐκλαβόντες, τὰ τοῦ νόμου ῥήματα διεφύλασσον, συνηθείᾳ μᾶλλον ἢ διανοίᾳ δουλεύοντες, οὔτε τὴν ἐπιφανεῖσαν ἐδέξαντο χάριν, καὶ τὰ σεμνὰ τῆς παρ' αὐτοῖς θρησκείας ἐν διηγήμασι ψιλοῖς ὑπολείπεται, τοῦ ναοῦ μὲν οὐδὲ ἐξ ἰχνῶν ἔτι γινωσκομένου, τῆς δὲ λαμπρᾶς ἐκείνης πόλεως ἐν ἐρειπίοις ὑπολειφθείσης, μεῖναι δὲ τοῖς Ἰουδαίοις τῶν κατὰ τὸ ἀρχαῖον νενομισμένων μηδὲν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν σεβάσμιον αὐτοῖς ἐν Ἱεροσολύμοις τόπον ἄβατον προστάγματι τῶν δυναστευόντων γενέσθαι.

XIX. Ἀλλ' ὅμως, ἐπειδὴ μήτε τοῖς ἑλληνίζουσι μήτε τοῖς τῶν Ἰουδαικῶν προεστῶσι δογμάτων δοκεῖ ταῦτα θείας παρουσίας ποιεῖσθαι τεκμήρια, καλῶς ἂν ἔχοι περὶ τῶν ἀνθυπενεχθέντων ἡμῖν ἰδίᾳ τὸν λόγον διαλαβεῖν, ὅτου χάριν ἡ θεία φύσις πρὸς τὴν ἡμετέραν συμπλέκεται, δι' ἑαυτῆς σώζουσα τὸ ἀνθρώπινον, οὐ διὰ προστάγματος κατεργαζομένη τὸ κατὰ πρόθεσιν. Τίς οὖν ἂν γένοιτο ἡμῖν ἀρχὴ πρὸς τὸν προκείμενον σκοπὸν ἀκολούθως χειραγωγοῦσα τὸν λόγον ; Τίς ἄλλη ἢ τὸ τὰς εὐσεβεῖς περὶ τοῦ θεοῦ ὑπολήψεις ἐπὶ κεφαλαίων διεξελθεῖν ;

voilée, pour les esprits capables d'entendre le sens mystique, jusqu'à ce moment-là se développa sans obstacle, suivant les rites religieux qui avaient été prescrits dès l'origine. [5] Mais quand ils eurent vu celui qui était attendu, celui qui leur avait été enseigné auparavant par la voix des prophètes et par la loi, et quand, au lieu de croire à sa révélation, ils lui eurent préféré ce qui était désormais une superstition entachée d'erreur, et dont l'interprétation mauvaise leur faisait conserver la lettre de la loi, avec un attachement servile à la coutume plutôt qu'à l'esprit, alors ils ne surent pas accueillir la grâce qui s'était manifestée, et du caractère auguste de leurs cérémonies il ne subsiste plus que des récits : le temple ne nous est plus même connu par ses traces, de cette ville brillante, il ne reste que des ruines, et des antiques prescriptions de la loi, les Juifs n'ont rien gardé ; l'accès du lieu saint dans la ville même de Jérusalem a été interdit par décret des souverains.

XIX. Cependant, puisque ni les païens ni les défenseurs des doctrines juives ne veulent voir là des preuves de la présence divine, il serait bon que notre exposé établît clairement en détail, à propos des objections qui nous ont été faites, pourquoi la nature divine s'unit à la nôtre, sauvant ainsi le genre humain par son intervention directe, au lieu de réaliser par décret son dessein. Quel pourrait donc être notre point de départ pour amener notre discours, par un raisonnement suivi, au but que nous proposons ? Par quoi commencer, si ce n'est par exposer sommairement les idées que se fait sur Dieu la piété ?

XX. Οὐκοῦν ὁμολογεῖται παρὰ πᾶσι μὴ μόνον δυνατὸν εἶναι δεῖν πιστεύειν τὸ θεῖον, ἀλλὰ καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ σοφὸν καὶ πᾶν ὅ τι πρὸς τὸ κρεῖττον τὴν διάνοιαν φέρει. Ἀκόλουθον τοίνυν ἐπὶ τῆς παρούσης οἰκονομίας μὴ τὸ μέν τι βούλεσθαι τῶν τῷ θεῷ πρεπόντων ἐπιφαίνεσθαι τοῖς γεγενημένοις, τὸ δὲ μὴ παρεῖναι · καθ' ὅλου γὰρ οὐδὲν ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν ὑψηλῶν τούτων ὀνομάτων διεζευγμένον τῶν ἄλλων ἀρετὴ κατὰ μόνας ἐστίν · οὔτε τὸ ἀγαθὸν ἀληθῶς ἐστιν ἀγαθόν, μὴ μετὰ τοῦ δικαίου τε καὶ σοφοῦ καὶ τοῦ δυνατοῦ τεταγμένον · τὸ γὰρ ἄδικον ἢ ἄσοφον ἢ ἀδύνατον ἀγαθὸν οὐκ ἔστιν · οὔτε ἡ δύναμις τοῦ δικαίου τε καὶ σοφοῦ κεχωρισμένη ἐν ἀρετῇ θεωρεῖται · θηριῶδες γάρ ἐστι τὸ τοιοῦτον καὶ τυραννικὸν τῆς δυνάμεως εἶδος. [2] Ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ λοιπά, εἰ ἔξω τοῦ δικαίου τὸ σοφὸν φέροιτο, ἢ τὸ δίκαιον, εἰ μὴ μετὰ τοῦ δυνατοῦ τε καὶ τοῦ ἀγαθοῦ θεωροῖτο, κακίαν ἄν τις μᾶλλον κυρίως τὰ τοιαῦτα κατονομάσειεν · τὸ γὰρ ἐλλιπὲς τοῦ κρείττονος πῶς ἄν τις ἐν ἀγαθοῖς ἀριθμήσειεν ;

[3] Εἰ δὲ πάντα προσήκει συνδραμεῖν ἐν ταῖς περὶ θεοῦ δόξαις, σκοπήσωμεν εἴ τινος ἡ κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομία λείπεται τῶν θεοπρεπῶν ὑπολήψεων. Ζητοῦμεν πάντως ἐπὶ τοῦ θεοῦ τῆς ἀγαθότητος τὰ σημεῖα. Καὶ τίς ἂν γένοιτο φανερωτέρα τοῦ ἀγαθοῦ μαρτυρία ἢ τὸ μεταποιηθῆναι αὐτὸν τοῦ πρὸς τὸ ἐναντίον αὐτομολήσαντος, μηδὲ συνδιατεθῆναι τῷ εὐμεταβλήτῳ τῆς ἀνθρωπίνης προαιρέσεως τὴν παγίαν ἐν τῷ ἀγαθῷ καὶ ἀμετάβλητον φύσιν ; Οὐ γὰρ ἂν ἦλθεν εἰς

XX. Tout le monde convient que la foi doit attribuer à la Divinité non seulement la puissance, mais aussi la justice, la bonté, la sagesse, et tout ce qui porte la pensée vers la nature supérieure. Par suite, pour le plan dont nous parlons, il est impossible que tel des attributs convenables à Dieu tende à se manifester dans les faits accomplis à l'exception de tel autre. Car il n'est absolument aucun de ces noms sublimes qui représente en soi, et en soi seul, une vertu indépendamment des autres : la bonté n'est pas vraiment telle, si elle n'est placée aux côtés de la justice, de la sagesse et de la puissance; car l'absence de justice, ou de sagesse, ou de puissance n'a pas le caractère du bien. De même la puissance séparée de la justice et de la sagesse n'est pas conçue comme rentrant dans la vertu, car la puissance, sous cette forme, est une chose brutale et tyrannique. [2] De même aussi les autres attributs, la sagesse, si elle était donnée indépendamment de la justice, ou la justice, si elle n'était conçue avec la puissance et le bien, seraient, dans ces conditions, appelées plus justement du nom de vice ; car ce qui manque de l'élément supérieur, comment le compter au nombre des biens ?

[3] Mais puisqu'il convient de réunir dans nos idées sur Dieu tous ces attributs, examinons si quelqu'une des conceptions que l'on doit se faire de Dieu manque au plan divin qui concerne l'homme. Nous cherchons, à propos de Dieu, toutes les marques qu'il donne de sa bonté. Et quel témoignage de bonté aurait pu être plus éclatant que de réclamer le transfuge passé à l'ennemi, sans que la nature ferme dans le bien et immuable

τὸ σῶσαι ἡμᾶς, καθῶς φησιν ὁ Δαβίδ [*Ps.*, CVI, 4-5; CXIX, 65, 66, 68], μὴ ἀγαθότητος τὴν τοιαύτην πρόθεσιν ἐμποιούσης.

[4] Ἀλλ' οὐδὲν ἂν ὤνησε τὸ ἀγαθὸν τῆς προθέσεως, μὴ σοφίας ἐνεργὸν τὴν φιλανθρωπίαν ποιούσης. Καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν ἀρρώστως διακειμένων πολλοὶ μὲν ἴσως οἱ βουλόμενοι μὴ ἐν κακοῖς εἶναι τὸν κείμενον, μόνοι δὲ τὴν ἀγαθὴν ὑπὲρ τῶν καμνόντων προαίρεσιν εἰς πέρας ἄγουσιν, οἷς τεχνική τις δύναμις ἐνεργεῖ πρὸς τὴν τοῦ κάμνοντος ἴασιν. Οὐκοῦν τὴν σοφίαν δεῖ συνεζεῦχθαι πάντως τῇ ἀγαθότητι. [5] Πῶς τοίνυν ἐν τοῖς γεγενημένοις τὸ σοφὸν τῷ ἀγαθῷ συνθεωρεῖται; Ὅτι οὐ γυμνὸν τὸ κατὰ πρόθεσιν ἀγαθὸν ἔστιν ἰδεῖν. Πῶς γὰρ ἂν φανείη ἡ πρόθεσις, μὴ διὰ τῶν γιγνομένων φανερουμένη; Τὰ δὲ πεπραγμένα εἱρμῷ τινὶ καὶ τάξει δι' ἀκολούθου προιόντα τὸ σοφόν τε καὶ τεχνικὸν τῆς οἰκονομίας τοῦ θεοῦ διαδείκνυσιν.

[6] Ἐπεὶ δέ, καθὼς ἐν τοῖς φθάσασιν εἴρηται, πάντως τῷ δικαίῳ τὸ σοφὸν συνεζευγμένον ἀρετὴ γίγνεται, εἰ δὲ χωρισθείη, μὴ ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ κατὰ μόνας ἀγαθὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἔχοι καὶ ἐπὶ τοῦ λόγου τῆς κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομίας τὰ δύο μετ' ἀλλήλων κατανοῆσαι, τὸ σοφόν φημι καὶ τὸ δίκαιον.

XXI. Τίς οὖν ἡ δικαιοσύνη; Μεμνήμεθα πάντως τῶν κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἐν τοῖς πρώτοις τοῦ λόγου διῃρημένων ὅτι μίμημα τῆς θείας φύσεως κατεσκευάσθη ὁ ἄνθρωπος, τοῖς τε λοιποῖς τῶν ἀγαθῶν καὶ τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς προαι-

fût affectée par son contact avec la mobilité de la volonté humaine ? Car il ne serait pas venu nous sauver, comme le dit David, si un sentiment de bonté n'avait déterminé un tel dessein.

[4] Mais la bonté de ce dessein eût été inutile, si la sagesse n'avait rendu actif l'amour de l'humanité. Et en effet, dans le cas des malades, nombreux sont sans doute ceux qui désirent voir délivrée de ses maux la personne souffrante, mais ceux-là seuls font aboutir leur bonne volonté en faveur des malades, qui trouvent dans leur science un moyen de travailler activement à la guérison du patient. La sagesse doit donc avoir été unie de la façon la plus étroite à la bonté.

[5] Comment la sagesse se découvre-t-elle dans les faits unie à la bonté ? Car il n'est pas possible de percevoir en soi, isolément, la bonté de l'intention. Comment en effet le dessein pourrait-il se manifester s'il ne se montrait dans les faits ? Or les actions accomplies, en se déroulant suivant un enchaînement régulier et un certain ordre, laissent paraître le caractère sage et savant du plan divin.

[6] Et puisque la sagesse, comme on l'a dit plus haut, est une vertu à la condition expresse d'être associée à la justice, et que si on l'en séparait, elle ne serait plus, prise à part, un bien en soi, il serait bon d'unir aussi en pensée, dans la doctrine du plan relatif à l'homme, ces deux attributs, je veux dire la sagesse et la justice.

XXI. Qu'est-ce donc que la justice ? Nous nous souvenons des points établis au début du discours, d'après la suite naturelle des idées : l'homme a été créé à l'image de la nature divine, et conserve sa ressemblance avec la

ρέσεως τὴν πρὸς τὸ θεῖον διασώζων ὁμοίωσιν, τρεπτῆς δὲ φύσεως ὢν κατ' ἀνάγκην· οὐ γὰρ ἐνεδέχετο τὸν ἐξ ἀλλοιώσεως τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι σχόντα μὴ τρεπτὸν εἶναι πάντως· ἡ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πάροδος ἀλλοίωσίς τίς ἐστι, τῆς ἀνυπαρξίας κατὰ θείαν δύναμιν εἰς οὐσίαν μεθισταμένης, καὶ ἄλλως δὲ τῆς τροπῆς ἀναγκαίως ἐν τῷ ἀνθρώπῳ θεωρουμένης, ἐπειδὴ μίμημα τῆς θείας φύσεως ὁ ἄνθρωπος ἦν· τὸ δὲ μιμούμενον, εἰ μὴ ἐν ἑτερότητι τύχοι τινί, ταὐτὸν ἂν εἴη πάντως ἐκείνῳ, ᾧ ἀφωμοίωται.

[2] Ἐν τούτῳ τοίνυν τῆς ἑτερότητος τοῦ κατ' εἰκόνα γενομένου πρὸς τὸ ἀρχέτυπον οὔσης, ἐν τῷ τὸ μὲν ἄτρεπτον εἶναι τῇ φύσει, τὸ δὲ μὴ οὕτως ἔχειν, ἀλλὰ δι' ἀλλοιώσεως μὲν ὑποστῆναι κατὰ τὸν ἀποδοθέντα λόγον, ἀλλοιούμενον δὲ μὴ πάντως ἐν τῷ εἶναι μένειν.

[3] Ἡ δὲ ἀλλοίωσις κίνησίς τίς ἐστιν εἰς ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἐν ᾧ ἐστὶν εἰς ἀεὶ προιοῦσα· δύο δὲ τῆς τοιαύτης εἴδη κινήσεως· τὸ μὲν πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀεὶ γιγνόμενον, ἐν ᾧ ἡ πρόοδος στάσιν οὐκ ἔχει, διότι πέρας οὐδὲν τοῦ διεξοδευομένου καταλαμβάνεται· τὸ δὲ πρὸς τὸ ἐναντίον, οὗ ἡ ὑπόστασις ἐν τῷ μὴ ὑφεστάναι ἐστίν· ἡ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ ἐναντίωσις, καθὼς ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἴρηται, τοιοῦτόν τινα νοῦν κατὰ τὴν ἀντιδιαστολὴν ἔχει, καθάπερ φαμὲν τῷ μὴ ὄντι τὸ ὂν ἀντιδιαιρεῖσθαι καὶ τῇ ἀνυπαρξίᾳ τὴν ὕπαρξιν· ἐπειδὴ τοίνυν κατὰ τὴν τρεπτήν τε καὶ ἀλλοιώτην ὁρμήν τε καὶ κίνησιν οὐκ ἐνδέχεται τὴν φύσιν ἐφ' ἑαυτῆς μένειν ἀκίνητον, ἀλλ' ἐπί τι πάντως ἡ προαίρεσις ἵεται, τῆς

divinité par les privilèges qui lui restent et par son libre arbitre; mais il a nécessairement une nature changeante. Celui qui tenait d'un changement le principe de l'existence, devait forcément en effet être enclin à changer. Car le passage du néant à l'existence est un changement; le non-être se transforme en être en vertu de la puissance divine, et le changement s'observe de toute nécessité chez l'homme, étant donné surtout que l'homme était une copie de la nature divine, et qu'une imitation, si elle n'offrait aucune différence, se confondrait absolument avec ce qu'elle reproduit.

[2] Or voici en quoi consiste la différence de l'image et du modèle par excellence : l'un est immuable par nature, l'autre au contraire tient d'un changement son existence, comme on l'a exposé, et étant en proie au changement ne reste absolument pas dans l'être.

[3] Le changement est un mouvement qui tend sans cesse de l'état présent à un état différent, et un mouvement de ce genre prend deux formes : dans l'une, il tend sans cesse vers le bien, et là, le progrès ne connaît pas d'arrêt, puisque l'espace parcouru est conçu comme illimité; dans l'autre, il tend vers l'état opposé, dont l'essence est de ne pas avoir d'existence : le contraire du bien, en effet, comme on l'a dit plus haut, s'oppose à lui à peu près dans le sens où nous disons que ce qui n'est pas s'oppose à ce qui est, et que la non-existence s'oppose à l'existence. Or dans la tendance et dans le mouvement qui s'accompagnent de variation et de changement, il est impossible à la nature de rester immuable en elle-même, mais notre volonté tend tout

πρὸς τὸ καλὸν ἐπιθυμίας αὐτὴν φυσικῶς ἐφελκομένης εἰς κίνησιν.

[4] Καλὸν δὲ τὸ μέν τι ἀληθῶς κατὰ τὴν φύσιν ἐστί, τὸ δὲ οὐ τοιοῦτον, ἀλλ' ἐπηνθισμένον τινὶ καλοῦ φαντασίᾳ· κριτήριον δὲ τούτων ἐστὶν ὁ νοῦς, ἔνδοθεν ἡμῖν ἐνιδρυμένος, ἐν ᾧ κινδυνεύεται ἢ τὸ ἐπιτυχεῖν τοῦ ὄντως καλοῦ, ἢ τὸ παρατραπέντας αὐτοῦ διά τινος τῆς κατὰ τὸ φαινόμενον ἀπάτης ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἡμᾶς ἀπορρυῆναι, οἷόν τι παθεῖν ὁ ἔξωθεν μῦθός φησιν [*Esope*, CCCXXXIX, Κύων καὶ βρῶμα] ἀπιδοῦσαν ἐν τῷ ὕδατι τὴν κύνα πρὸς τὴν σκιὰν οὗ διὰ στόματος ἔφερε, μεθεῖναι μὲν τὴν ἀληθῆ τροφήν, περιχανοῦσαν δὲ τὸ τῆς τροφῆς εἴδωλον ἐν λιμῷ γενέσθαι.

[5] Ἐπεὶ οὖν τῆς πρὸς τὸ ὄντως ἀγαθὸν ἐπιθυμίας διαψευσθεὶς ὁ νοῦς πρὸς τὸ μὴ ὂν παρηνέχθη, δι' ἀπάτης τοῦ τῆς κακίας συμβούλου τε καὶ εὑρετοῦ καλὸν ἀναπεισθεὶς εἶναι τὸ τῷ καλῷ ἐναντίον· οὐ γὰρ ἂν ἐνήργησεν ἡ ἀπάτη, μὴ δελέατος δίκην τῷ τῆς κακίας ἀγκίστρῳ τῆς τοῦ καλοῦ φαντασίας περιπλασθείσης· ἐν ταύτῃ τοίνυν γεγονότος ἑκουσίως τῇ συμφορᾷ τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἑαυτὸν δι' ἡδονῆς τῷ ἐχθρῷ τῆς ζωῆς ὑποζεύξαντος, πάντα μοι κατὰ ταὐτὸν ἀναζήτει τὰ ταῖς θείαις ὑπολήψεσι πρέποντα, τὸ ἀγαθόν, τὸ σοφόν, τὸ δίκαιον, τὸ δυνατόν, τὸ ἄφθαρτον καὶ εἴ τι τῆς τοῦ κρείττονος σημασίας ἐστίν. [6] Οὐκοῦν ὡς ἀγαθὸς οἶκτον λαμβάνει τοῦ διαπεπτωκότος, ὡς σοφὸς οὐκ ἀγνοεῖ τὸν τρόπον τῆς ἀνακλήσεως. Σοφίας δ' ἂν εἴη καὶ ἡ τοῦ δικαίου κρίσις· οὐ γὰρ ἄν τις ἀφροσύνῃ τὴν ἀληθῆ δικαιοσύνην προσάψειεν.

entière vers un but, parce que son désir du bien la met naturellement en mouvement.

[4] Mais le bien a deux formes : l'une véritable et naturelle, l'autre différente de celle-là, et colorée d'une apparence de bien. Leur critérium est l'intelligence établie au dedans de nous. On court avec elle la chance d'atteindre le véritable bien, ou le risque de se laisser détourner du bien par quelque apparence trompeuse, et de tomber dans l'état contraire, comme il arriva, dans la fable païenne, à la chienne qui, ayant vu dans l'eau l'ombre de ce qu'elle portait dans sa gueule, lâcha sa véritable pitance, et après avoir ouvert la gueule pour avaler l'image de son dîner, se trouva en proie à la faim.

[5] Il arriva donc que l'intelligence induite en erreur dans son désir du vrai bien, fut détournée vers ce qui n'est pas ; trompée par l'instigateur et l'inventeur du vice, elle se laissa persuader que le bien était tout l'opposé du bien (car la tromperie fût restée sans effet, si l'apparence du bien n'avait été appliquée, à la façon d'un appât, à l'hameçon du vice) ; et l'homme tomba volontairement dans ce malheur quand il eut été amené par le plaisir à se soumettre à l'ennemi de la vie. Recherchez maintenant avec moi tous les attributs convenables aux idées que l'on se fait de Dieu, la bonté, la sagesse, la justice, la puissance, l'incorruptibilité et tout ce qui caractérise Dieu. [6] Étant bon, il prend donc en pitié l'homme déchu ; étant sage, il n'ignore pas le moyen de le sauver. Le discernement du juste peut rentrer aussi dans la sagesse, car on ne saurait allier à la démence la véritable justice.

XXII. Τί οὖν ἐν τούτοις τὸ δίκαιον ; Τὸ μὴ τυραννικῇ τινὶ χρήσασθαι κατὰ τοῦ κατέχοντος ἡμᾶς αὐθεντίᾳ, μηδὲ τῷ περιόντι τῆς δυνάμεως ἀποσπάσαντα τοῦ κρατοῦντος καταλιπεῖν τινὰ δικαιολογίας ἀφορμὴν τῷ δι' ἡδονῆς καταδουλωσαμένῳ τὸν ἄνθρωπον. Καθάπερ γὰρ οἱ χρημάτων τὴν ἑαυτῶν ἐλευθερίαν ἀποδόμενοι δοῦλοι τῶν ὠνησαμένων εἰσίν, αὐτοὶ πρατῆρες ἑαυτῶν καταστάντες, καὶ οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλῳ τινὶ ὑπὲρ ἐκείνων ἔξεστι τὴν ἐλευθερίαν ἐπιβοήσασθαι, κἂν εὐπατρίδαι τινὲς ὦσιν οἱ πρὸς τὴν συμφορὰν ταύτην αὐτομολήσαντες· [2] εἰ δέ τις κηδόμενος τοῦ ἀπεμποληθέντος βίᾳ κατὰ τοῦ ὠνησαμένου χρῷτο, ἄδικος εἶναι δόξει τὸν νόμῳ κτηθέντα τυραννικῶς ἐξαιρούμενος · ἐξωνεῖσθαι δὲ πάλιν εἰ βούλοιτο τὸν τοιοῦτον, οὐδεὶς ὁ κωλύων νόμος ἐστί · κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἑκουσίως ἡμῶν ἑαυτοὺς ἀπεμπολησάντων ἔδει παρὰ τοῦ δι' ἀγαθότητα πάλιν ἡμᾶς εἰς ἐλευθερίαν ἐξαιρουμένου μὴ τὸν τυραννικόν, ἀλλὰ τὸν δίκαιον τρόπον ἐπινοηθῆναι τῆς ἀνακλήσεως. Οὗτος δέ ἐστί τις τὸ ἐπὶ τῷ κρατοῦντι ποιήσασθαι πᾶν ὅπερ ἂν ἐθέλοι λύτρον ἀντὶ τοῦ κατεχομένου λαβεῖν.

XXIII. Τί τοίνυν εἰκὸς ἦν μᾶλλον τὸν κρατοῦντα λαβεῖν ἑλέσθαι ; Δυνατόν ἐστι δι' ἀκολούθου στοχασμόν τινα τῆς ἐπιθυμίας αὐτοῦ λαβεῖν, εἰ τὰ πρόδηλα γένοιτο ἡμῖν τῶν ζητουμένων τεκμήρια. Ὁ τοίνυν κατὰ τὸν ἐν ἀρχῇ τοῦ συγγράμματος προαποδοθέντα λόγον τῷ πρὸς τὸν εὐημεροῦντα φθόνῳ πρὸς μὲν τὸ ἀγαθὸν ἐπιμύσας, τὸν δὲ τῆς κακίας ζόφον ἐν ἑαυτῷ γεννήσας, ἀρχὴν δὲ τῆς πρὸς τὰ

XXII, En quoi consiste donc ici la justice ? A ne pas avoir usé contre celui qui nous détenait, d'une autorité absolue et tyrannique, et à n'avoir laissé, en nous arrachant à ce maître par la supériorité de son pouvoir, aucun prétexte de contestation à celui qui avait asservi l'homme au moyen du plaisir. Ceux qui ont vendu pour de l'argent leur propre liberté, sont les esclaves de leurs acquéreurs, puisqu'ils se sont constitués eux-mêmes les vendeurs de leurs propres personnes, et il n'est permis ni à eux, ni à aucun autre parlant en leur faveur, de réclamer la liberté, ceux qui se sont volontairement voués à cette condition misérable fussent-ils de naissance noble. [2] Si, par intérêt pour la personne vendue, on usait de violence contre l'acheteur, on passerait pour coupable, en enlevant par un procédé tyrannique celui qui a été légalement acquis. Mais si on voulait le racheter, aucune loi ne s'y opposerait. De même, comme nous nous étions volontairement vendus, celui qui par bonté nous enlevait pour nous remettre en liberté, devait avoir imaginé, non le procédé tyrannique de salut, mais le procédé conforme à la justice. C'était un procédé de ce genre que de laisser au possesseur le choix de la rançon qu'il voulait recevoir, pour prix de celui qu'il détenait.

XXIII. Quelle rançon devait donc naturellement préférer le possesseur ? On peut, d'après la suite des idées, conjecturer son désir, si les points acquis comme évidents nous fournissent des indices pour la question présente. Celui qui, d'après la doctrine exposée au début du traité, avait fermé les yeux au bien, par envie pour le bonheur de l'homme, et qui avait engendré en

χείρω ῥοπῆς καὶ ὑπόθεσιν καὶ οἱονεὶ μητέρα τῆς λοιπῆς κακίας τὴν φιλαρχίαν νοσήσας, τίνος ἂν ἀντηλλάξατο τὸν κατεχόμενον, εἰ μὴ δηλαδὴ τοῦ ὑψηλοτέρου καὶ μείζονος ἀνταλλάγματος, ὡς ἂν μᾶλλον ἑαυτοῦ τὸ κατὰ τὸν τῦφον θρέψειεν πάθος, τὰ μείζω τῶν ἐλαττόνων διαμειβόμενος;

[2] Ἀλλὰ μὴν ἐν τοῖς ἀπ' αἰῶνος ἱστορουμένοις, ἐν οὐδενὶ συνεγνώκει τοιοῦτον οὐδέν, οἷα καθεώρα περὶ τὸν τότε φαινόμενον, κυοφορίαν ἀσυνδύαστον, καὶ γέννησιν ἄφθορον, καὶ θήλην ἐκ παρθενίας, καὶ ἄνωθεν ἐπιμαρτυρούσας τῷ ὑπερφυεῖ τῆς ἀξίας ἐκ τῶν ἀοράτων φωνάς, καὶ τῶν τῆς φύσεως ἀρρωστημάτων διόρθωσιν ἀπραγμάτευτόν τινα καὶ ψιλήν, ἐν ῥήματι μόνῳ καὶ ὁρμῇ τοῦ θελήματος παρ' αὐτοῦ γινομένην, τήν τε τῶν τεθνηκότων ἐπὶ τὸν βίον ἀνάλυσιν, καὶ τὴν τῶν καταδίκων ἀνάρρυσιν, καὶ τὸν κατὰ τῶν δαιμόνων φόβον, καὶ τῶν κατὰ τὸν ἀέρα παθῶν τὴν ἐξουσίαν [Matt., viii, 26, 27], καὶ τὴν διὰ θαλάσσης πορείαν [Matt., xiv, 25, 26; Marc, vi, 48, 49; Jean, vi, 49], οὐ διαχωροῦντος ἐφ' ἑκάτερα τοῦ πελάγους, καὶ τὸν πυθμένα γυμνοῦντος τοῖς παροδεύουσι κατὰ τὴν ἐπὶ Μωσέως θαυματουργίαν, ἀλλ' ἄνω τῆς ἐπιφανείας τοῦ ὕδατος ὑποχερσουμένης τῇ βάσει, καὶ διά τινος ἀσφαλοῦς ἀντιτυπίας ὑπερειδούσης τὸ ἴχνος, τήν τε τῆς τροφῆς ὑπεροψίαν ἐφ' ὅσον βούλοιτο, καὶ τὰς ἐν ἐρημίᾳ δαψιλεῖς ἑστιάσεις τῶν ἐν πολλαῖς χιλιάσιν εὐωχουμένων, οἷς οὔτε οὐρανὸς ἐπέρρει τὸ μάννα, οὔτε ἡ γῆ κατὰ τὴν ἰδίαν αὐτῆς φύσιν σιτοποιοῦσα τὴν χρείαν ἐπλήρου, ἀλλ' ἐκ τῶν ἀρρήτων ταμείων τῆς θείας

lui-même les ténèbres du vice, celui qui était malade d'ambition, principe et fondement de la dépravation, et pour ainsi dire, mère des autres vices, contre quoi eût-il échangé celui qu'il détenait, si ce n'est, selon toute évidence, contre l'objet qui le dépassait en élévation et en grandeur, afin de satisfaire plus complètement la passion de son orgueilleux vertige, en recevant plus qu'il ne donnait ?

[2] Mais dans l'histoire de tous les temps, il ne connaissait rien de semblable à ce qu'il voyait se manifester alors : une conception se produisant sans union, une naissance exempte de corruption, l'allaitement donné par une vierge, des voix parties des régions invisibles, attestant d'en haut la condition merveilleuse de la naissance, la guérison sans effort et sans remèdes des infirmités naturelles, opérée par lui d'un seul mot et par un simple mouvement de la volonté, le retour des morts à la vie, la délivrance des possédés, l'effroi inspiré aux démons, C'était encore le pouvoir de commander aux phénomènes de l'air, celui de marcher à travers la mer; les flots ne s'ouvraient point de part et d'autre pour découvrir le fond de l'abîme sous les pas des arrivants comme dans le miracle de Moïse, mais la surface de l'eau se durcissait sous les pieds, et douée de résistance, soutenait solidement leur marche ; c'était le privilège de se passer de nourriture aussi longtemps qu'il le voulait, les festins copieux offerts dans le désert à des milliers et des milliers de convives auxquels le ciel n'envoyaitpas la manne, et que la terre ne nourrissait pas, pour satisfaire leurs besoins, de ses produits naturels, mais auxquels la libéralité de la puis-

δυνάμεως ἡ φιλοτιμία προήει, ἕτοιμος ἄρτος ταῖς χερσὶ τῶν διακονούντων ἐγγεωργούμενος [MATT., XIV, 20; MARC, VI, 42, 43] καὶ διὰ τοῦ κόρου τῶν ἐσθιόντων πλείων γιγνόμενος, ἥ τε διὰ τῶν ἰχθύων ὀψοφαγία, οὐ θαλάσσης αὐτοῖς πρὸς τὴν χρείαν συνεισφερούσης, ἀλλὰ τοῦ καὶ τῇ θαλάσσῃ τὸ γένος τῶν ἰχθύων ἐγκατασπείραντος. [3] Καὶ πῶς ἄν τις τὸ καθ' ἕκαστον τῶν εὐαγγελικῶν διεξίοι θαυμάτων ; Ταύτην τοίνυν τὴν δύναμιν καθορῶν, ὁ ἐχθρὸς ἐν ἐκείνῳ πλεῖον τοῦ κατεχομένου τὸ πρόκειμενον εἶδεν ἐν τῷ συναλλάγματι. Τούτου χάριν αὐτὸν αἱρεῖται λύτρον τῶν ἐν τῇ τοῦ θανάτου φρουρᾷ καθειργμένων γενέσθαι. Ἀλλὰ μὴν ἀμήχανον ἦν αὐτὸν γυμνῇ προσβλέψαι τῇ τοῦ θεοῦ φαντασίᾳ, μὴ σαρκός τινα μοῖραν ἐν αὐτῷ θεωρήσαντα, ἣν ἤδη διὰ τῆς ἁμαρτίας κεχείρωτο. Διὰ τοῦτο περικαλύπτεται τῇ σαρκὶ ἡ θεότης, ὡς ἄν, πρὸς τὸ σύντροφόν τε καὶ συγγενὲς αὐτῷ βλέπων, μὴ πτοηθείη τὸν προσεγγισμὸν τῆς ὑπερεχούσης δυνάμεως · καὶ τὴν ἠρέμα διὰ τῶν θαυμάτων ἐπὶ τὸ μεῖζον διαλάμπουσαν δύναμιν κατανοήσας, ἐπιθυμητὸν μᾶλλον ἢ φοβερὸν τὸ φανὲν εἶναι νομίσῃ.

[4] Ὁρᾷς ὅπως τὸ ἀγαθὸν τῷ δικαίῳ συνέζευκται καὶ τὸ σοφὸν τούτων οὐκ ἀποκέκριται. Τὸ γὰρ διὰ τῆς τοῦ σώματος περιβολῆς χωρητὴν τὴν θείαν δύναμιν ἐπινοῆσαι γένεσθαι, ὡς ἂν ἡ ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομία μὴ παραποδισθείη τῷ φόβῳ τῆς θεικῆς ἐπιφανείας, πάντων κατὰ ταὐτὸν τὴν ἀπόδειξιν ἔχει, τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ σοφοῦ, τοῦ δικαίου. Τὸ

sance divine ouvrait ses mystérieux trésors; le pain qui naissait tout prêt, comme un produit de la terre, entre les mains des serviteurs, et se multipliait à mesure que s'en rassasiaient les convives, la bonne chère fournie par les poissons, sans que la mer eût à subvenir aux besoins du repas, mais grâce à celui qui avait répandu dans la mer l'espèce des poissons.

[3] Et comment passer un à un en revue les miracles de l'évangile? Devant cette puissance, l'ennemi comprit que le marché proposé lui donnait plus qu'il ne possédait. Voilà pourquoi il choisit le Sauveur comme rançon des prisonniers retenus dans le cachot de la mort. Mais il lui était impossible de contempler en face la vision de Dieu se présentant sans voile ; il fallait qu'il pût voir en lui une part de la chair dont il s'était déjà rendu maître par le péché. Aussi la divinité s'est-elle recouverte de l'enveloppe charnelle, afin que l'ennemi, ayant sous les yeux cet élément bien connu et familier, ne fût pas saisi d'effroi, à l'approche de la puissance supérieure, et que, remarquant la puissance dont la lumière grandissait doucement à travers les miracles, il jugeât cette apparition plus digne d'attirer le désir que d'exciter l'effroi.

[4] Vous voyez comment la bonté a été unie à la justice, et comment la sagesse n'en a pas été séparée. Que la puissance divine ait imaginé de devenir accessible en s'enveloppant d'un corps, afin que le plan de notre salut ne fût pas entravé par l'effroi de l'apparition divine, ce fait démontre l'union de tous ces attributs : bonté, sagesse, justice. La volonté de nous sauver atteste

μὲν γὰρ ἑλέσθαι σῶσαι τῆς ἀγαθότητός ἐστι μαρτυρία · τὸ δὲ συναλλαγματικὴν ποιήσασθαι τὴν τοῦ κρατουμένου λύτρωσιν τὸ δίκαιον δείκνυσι · τὸ δὲ χωρητὸν δι' ἐπινοίας ποιῆσαι τῷ ἐχθρῷ τὸ ἀχώρητον τῆς ἀνωτάτω σοφίας τὴν ἀπόδειξιν ἔχει.

XXIV. Ἀλλ' ἐπιζητεῖν εἰκὸς τὸν τῇ ἀκολουθίᾳ τῶν εἰρημένων προσέχοντα, ποῦ τὸ δυνατὸν τῆς θεότητος, ποῦ ἡ ἀφθαρσία τῆς θείας δυνάμεως ἐν τοῖς εἰρημένοις ὁρᾶται. Ἵνα τοίνυν καὶ ταῦτα γένηται καταφανῆ, τὰ ἐφεξῆς τοῦ μυστηρίου διασκοπήσωμεν, ἐν οἷς μάλιστα δείκνυται συγκεκραμένη τῇ φιλανθρωπίᾳ ἡ δύναμις.

[2] Πρῶτον μὲν οὖν τὸ τὴν παντοδύναμον φύσιν καὶ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς ἀνθρωπότητος καταβῆναι ἰσχῦσαι πλείονα τῆς δυνάμεως τὴν ἀπόδειξιν ἔχει ἢ τὰ μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῆ τῶν θαυμάτων. Τὸ μὲν γὰρ μέγα τι καὶ ὑψηλὸν ἐξεργασθῆναι παρὰ τῆς θείας δυνάμεως κατὰ φύσιν πώς ἐστι καὶ ἀκόλουθον. Καὶ οὐκ ἄν τινα ξενισμὸν ἐπάγοι τῇ ἀκοῇ τὸ λέγειν πᾶσαν τὴν ἐν τῷ κόσμῳ κτίσιν καὶ πᾶν ὅ τι περ ἔξω τῶν φαινομένων καταλαμβάνεται, ἐν τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ συστῆναι, αὐτοῦ τοῦ θελήματος πρὸς τὸ δοκοῦν οὐσιωθέντος. Ἡ δὲ πρὸς τὸ ταπεινὸν κάθοδος περιουσία τίς ἐστι τῆς δυνάμεως οὐδὲν ἐν τοῖς παρὰ φύσιν κωλυομένης.

[3] Ὡς γὰρ ἴδιόν ἐστι τῆς τοῦ πυρὸς οὐσίας ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω φορά, καὶ οὐκ ἄν τις θαύματος ἄξιον ἐπὶ τῆς φλογὸς ἡγήσαιτο τὸ φυσικῶς ἐνεργούμενον · εἰ δὲ ῥέουσαν ἐπὶ τὸ

en effet sa bonté ; le caractère de contrat, donné au rachat de la créature asservie, montre sa justice ; et le fait d'avoir ouvert intentionnellement à l'ennemi l'accès de l'inaccessible, est une preuve de la sagesse suprême.

XXIV. Mais il est naturel qu'un esprit attentif à l'enchaînement du discours cherche où se découvre dans les faits mentionnés le pouvoir de la divinité, où se découvre l'incorruptibilité de la puissance divine. Pour rendre ces points encore parfaitement clairs, examinons donc avec soin la suite du mystère, où se montre le mieux le mélange de la puissance avec l'amour de l'humanité.

[2] Tout d'abord, le fait que la nature toute puissante a été capable de descendre jusqu'à la bassesse de la condition humaine est une plus grande preuve de puissance que les miracles d'un caractère imposant et surnaturel. Car l'accomplissement par la puissance divine d'une action grande et sublime est, en quelque sorte, une conséquence logique de sa nature. Et on ne ferait pas entendre un paradoxe en disant que toute la création comprise dans l'univers, et tout ce qui existe en dehors du monde visible, s'est constitué en vertu de la puissance divine, la volonté même de Dieu s'étant transformée en substance selon son désir. Mais l'humiliation de Dieu montre la surabondance de son pouvoir, qui n'est entravé en rien au milieu de ces conditions contraires à sa nature.

[3] La tendance à monter est propre à la nature du feu, et on ne saurait s'étonner d'un phénomène naturel à la flamme. Si au contraire, on voit la flamme s'abaisser à la façon des corps pesants, on trouve sur-

κάτω καθ' ὁμοιότητα τῶν ἐμβριθῶν σωμάτων ἴδοι τὴν φλόγα, τὸ τοιοῦτον ἐν θαύματι ποιεῖται, πῶς τὸ πῦρ καὶ διαμένει πῦρ ὂν καὶ ἐν τῷ τρόπῳ τῆς κινήσεως ἐκβαίνει τὴν φύσιν, ἐπὶ τὸ κάτω φερόμενον · οὕτως καὶ τὴν θείαν τε καὶ ὑπερέχουσαν δύναμιν οὐχ οὐρανῶν μεγέθη καὶ φωστήρων αὐγαὶ καὶ ἡ τοῦ παντὸς διακόσμησις καὶ ἡ διηνεκὴς τῶν ὄντων οἰκονομία τοσοῦτον ὅσον ἡ ἐπὶ τὸ ἀσθενὲς τῆς φύσεως ἡμῶν συγκατάβασις δείκνυσι, πῶς τὸ ὑψηλόν, ἐν τῷ ταπεινῷ γενόμενον, καὶ ἐν τῷ ταπεινῷ καθορᾶται καὶ οὐ καταβαίνει τοῦ ὕψους, πῶς θεότης ἀνθρωπίνῃ συμπλακεῖσα φύσει καὶ τοῦτο γίνεται καὶ ἐκεῖνό ἐστιν.

[4] Ἐπειδὴ γάρ, καθὼς ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἴρηται, φύσιν οὐκ εἶχεν ἡ ἐναντία δύναμις ἀκράτῳ προσμῖξαι τῇ τοῦ θεοῦ παρουσίᾳ καὶ γυμνὴν ὑποστῆναι αὐτοῦ τὴν ἐμφάνειαν, ὡς ἂν εὔληπτον γένοιτο τῷ ἐπιζητοῦντι ὑπὲρ ἡμῶν τὸ ἀντάλλαγμα, τῷ προκαλύμματι τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνεκρύφθη τὸ θεῖον, ἵνα κατὰ τοὺς λίχνους τῶν ἰχθύων τῷ δελέατι τῆς σαρκὸς συγκατασπασθῇ τὸ ἄγκιστρον τῆς θεότητος, καὶ οὕτω τῆς ζωῆς τῷ θανάτῳ εἰσοικισθείσης καὶ τῷ σκότῳ τοῦ φωτὸς ἐπιφανέντος ἐξαφανισθῇ τὸ τῷ φωτὶ καὶ τῇ ζωῇ κατὰ τὸ ἐναντίον νοούμενον · οὐ γὰρ ἔχει φύσιν οὔτε σκότος διαμένειν ἐν φωτὸς παρουσίᾳ, οὔτε θάνατον εἶναι ζωῆς ἐνεργούσης.

[5] Οὐκοῦν ἐπὶ κεφαλαίων τοῦ μυστηρίου τὴν ἀκολουθίαν ἀναλαβόντες ἐντελῆ ποιησώμεθα τὴν ἀπολογίαν πρὸς τοὺς κατηγοροῦντας τῆς θείας οἰκονομίας, ὅτου χάριν δι'

prenant un semblable phénomène. Comment le feu, tout en restant feu, déroge-t-il à sa nature par le mode de son mouvement, dans cette tendance à descendre? Il en est ainsi pour la puissance divine et suprême: ni les immensités des cieux, ni l'éclat des astres, ni l'ordonnance de l'univers et l'économie prolongée du monde ne font voir cette puissance autant que la condescendance qui l'incline vers la faiblesse de notre nature. Nous y voyons comment la grandeur, se trouvant placée dans la bassesse, se laisse apercevoir dans la bassesse sans déchoir de son élévation ; comment la Divinité, s'étant unie à la nature humaine, devient ceci tout en restant cela.

[4] Comme on l'a dit plus haut, il était impossible à la puissance adverse d'entrer en contact avec Dieu s'il se présentait sans mélange, et d'affronter son apparition, si elle avait lieu sans voile ; c'est pourquoi la Divinité, voulant offrir une prise facile à celui qui cherchait à nous échanger contre un objet plus précieux, se cacha sous l'enveloppe de notre nature, afin que l'appât de la chair fît passer avec lui l'hameçon de la Divinité, comme il arrive pour les poissons gourmands, et qu'ainsi, la vie ayant été logée dans la mort, et la lumière étant venue briller dans les ténèbres, on vît disparaître ce qui est conçu comme opposé à la lumière et à la vie. Car il est impossible aux ténèbres de subsister en présence de la lumière, de même qu'il ne peut y avoir de mort quand la vie est en activité.

[5] Reprenons donc dans ses points essentiels la suite du mystère, afin de compléter sa justification en réponse à ceux qui accusent le plan divin de faire réaliser à la

ἑαυτῆς ἡ θεότης τὴν ἀνθρωπίνην κατεργάζεται σωτηρίαν. Δεῖ γὰρ διὰ πάντων τὸ θεῖον ἐν ταῖς πρεπούσαις ὑπολήψεσιν εἶναι καὶ μὴ τὸ μὲν ὑψηλῶς ἐπ' αὐτοῦ νοεῖσθαι, τὸ δὲ τῆς θεοπρεποῦς ἀξίας ἐκβάλλεσθαι · ἀλλὰ πᾶν ὑψηλόν τε καὶ εὐσεβὲς νόημα δεῖ πάντως ἐπὶ θεοῦ πιστεύεσθαι, καὶ συνηρτῆσθαι δι' ἀκολουθίας τῷ ἑτέρῳ τὸ ἕτερον.

[6] Δέδεικται τοίνυν τὸ ἀγαθόν, τὸ σοφόν, τὸ δίκαιον, τὸ δυνατόν, τὸ φθορᾶς ἀνεπίδεκτον, πάντα τῷ λόγῳ τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκονομίας ἐπιδεικνύμενα. Ἡ ἀγαθότης ἐν τῷ προελέσθαι σῶσαι τὸν ἀπολωλότα [Luc, xix, 10] καταλαμβάνεται, ἡ σοφία καὶ ἡ δικαιοσύνη ἐν τῷ τρόπῳ τῆς σωτηρίας ἡμῶν διεδείχθη, ἡ δύναμις ἐν τῷ γενέσθαι μὲν αὐτὸν ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου καὶ σχήματι κατὰ τὸ ταπεινὸν τῆς φύσεως ἡμῶν καὶ ἐλπισθῆναι δύνασθαι αὐτὸν καθ' ὁμοιότητα τῶν ἀνθρώπων τῷ θανάτῳ ἐγκρατηθῆναι, γενόμενον δὲ τὸ οἰκεῖον ἑαυτῷ καὶ κατὰ φύσιν ἐργάσασθαι. [7] Οἰκεῖον δὲ φωτὶ μὲν ὁ ἀφανισμὸς τοῦ σκότους, ζωῇ δὲ ἡ τοῦ θανάτου καθαίρεσις. Ἐπεὶ οὖν τῆς εὐθείας ὁδοῦ παρενεχθέντες τὸ κατ' ἀρχὰς τῆς ζωῆς ἐξετράπημεν καὶ τῷ θανάτῳ ἐγκατηνέχθημεν, τί τοῦ εἰκότος ἔξω παρὰ τοῦ μυστηρίου μανθάνομεν, εἰ ἡ καθαρότης τῶν ἐξ ἁμαρτίας μολυνθέντων ἐφάπτεται, καὶ ἡ ζωὴ τῶν τεθνηκότων, καὶ ἡ ὁδηγία τῶν πεπλανημένων, ὡς ἂν ὅ τε μολυσμὸς καθαρθείη, καὶ ἡ πλάνη θεραπευθείη, καὶ εἰς τὴν ζωὴν τὸ τεθνηκὸς ἐπανέλθοι ;

Divinité par une intervention personnelle le salut de l'humanité. Car la Divinité doit conserver en tout les attributs qui lui conviennent ; il ne faut pas se faire d'elle sur tel point une idée élevée, pour exclure tel autre caractère de la dignité qui convient à Dieu : toute conception élevée et conforme à la piété doit être sans réserve attribuée à Dieu par la foi, et l'une doit s'enchaîner à l'autre par une exacte succession.

[6] On a démontré la bonté, la sagesse, la justice, la puissance, l'incorruptibilité, tous ces attributs qui se manifestent dans l'organisation du plan qui nous concerne. La bonté se fait voir dans la volonté de sauver celui qui était perdu, la sagesse et la justice se sont manifestées dans la forme de notre salut, Dieu a montré sa puissance en devenant semblable à l'homme, et en prenant sa forme, pour se régler sur la bassesse de notre nature ; il l'a montrée en donnant à croire qu'il pourrait comme les hommes devenir la proie de la mort ; il l'a montrée enfin, en réalisant, une fois devenu tel, ce qui lui appartient en propre, et ce qui est conforme à sa nature.

[7] Or le propre de la lumière, c'est de dissiper les ténèbres ; le propre de la vie, c'est de détruire la mort. Puisqu'en nous laissant entraîner hors du droit chemin, nous avions été à l'origine détournés de la vie, et précipités dans la mort, en quoi l'enseignement de la religion sort-il de la vraisemblance, si la pureté s'attache aux misérables souillés par le péché, la vie aux morts, si une direction est donnée aux égarés, afin que la souillure disparaisse, que l'égarement soit guéri, et que ce qui était mort soit rappelé à la vie ?

XXV. Τὸ δὲ ἐν τῇ φύσει γενέσθαι ἡμῶν τὴν θεότητα τοῖς μὴ λίαν μικροψύχως κατανοοῦσι τὰ ὄντα οὐδένα ἂν ἐκ τοῦ εὐλόγου ξενισμὸν ἐπαγάγοι. Τίς γὰρ οὕτω νήπιος τὴν ψυχὴν ὡς εἰς τὸ πᾶν βλέπων μὴ ἐν παντὶ πιστεύειν εἶναι τὸ θεῖον, καὶ ἐνδυόμενον καὶ ἐμπεριέχον καὶ ἐγκαθήμενον ; Τοῦ γὰρ ὄντος [*Ex.*, III, 14] ἐξῆπται τὰ ὄντα, καὶ οὐκ ἔνεστιν εἶναί τι μὴ ἐν τῷ ὄντι τὸ εἶναι ἔχον. Εἰ οὖν ἐν αὐτῷ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν ἐκεῖνο, τί ἐπαισχύνονται τῇ οἰκονομίᾳ τοῦ μυστηρίου τοῦ θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ γεγενῆσθαι διδάσκοντος τὸν οὐδὲ νῦν ἔξω τοῦ ἀνθρώπου εἶναι πεπιστευμένον ;

[2] Εἰ γὰρ καὶ ὁ τρόπος τῆς ἐν ἡμῖν τοῦ θεοῦ παρουσίας οὐχ ὁ αὐτὸς οὗτος ἐκείνῳ, ἀλλ' οὖν τὸ ἐν ἡμῖν εἶναι καὶ νῦν καὶ τότε κατὰ τὸ ἴσον διωμολόγηται. Νῦν μὲν οὖν ἐγκέκραται ἡμῖν ὡς συνέχων ἐν τῷ εἶναι τὴν φύσιν · τότε δὲ κατεμίχθη πρὸς τὸ ἡμέτερον, ἵνα τὸ ἡμέτερον τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἐπιμιξίᾳ γένηται θεῖον, ἐξαιρεθὲν τοῦ θανάτου καὶ τῆς τοῦ ἀντικειμένου τυραννίδος ἔξω γενόμενον · ἡ γὰρ ἐκείνου ἀπὸ τοῦ θανάτου ἐπάνοδος ἀρχὴ τῷ θνητῷ γένει τῆς εἰς τὴν ἀθάνατον ζωὴν ἐπανόδου γίγνεται.

XXVI. Ἀλλ' ἴσως τις ἐν τῇ τῆς δικαιοσύνης τε καὶ σοφίας ἐξετάσει τῆς κατὰ τὴν οἰκονομίαν ταύτην θεωρουμένης ἐνάγεται πρὸς τὸ νομίσαι ἀπάτην τινὰ τὴν τοιαύτην μέθοδον ἐπινενοῆσθαι ὑπὲρ ἡμῶν τῷ θεῷ · τὸ γὰρ μὴ γυμνῇ τῇ θεότητι, ἀλλ' ὑπὸ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως κεκαλυμμένῃ, ἀγνοηθέντα παρὰ τοῦ ἐχθροῦ, τὸν θεὸν ἐντὸς τοῦ κρα-

XXV. Que la Divinité ait revêtu notre nature, c'est un fait qui ne saurait présenter rien d'étrange ni de contraire au bon sens pour les esprits qui conçoivent la réalité sans mesquinerie excessive. Qui serait assez faible d'esprit pour ne pas croire, en considérant l'univers, que la Divinité est tout, qu'elle se revêt de l'univers, qu'elle l'embrasse et y réside ? Ce qui existe dépend en effet de celui qui existe, et rien ne peut exister qui ne possède l'existence dans le sein de Celui qui est. Si donc tout est en lui, et s'il est dans tout, pourquoi rougir de la religion qui nous enseigne que Dieu a pris naissance dans l'homme, puisqu'aujourd'hui même la foi n'exclut pas de l'homme son existence ?

[2] Si en effet la présence de Dieu en nous ne prend pas ici la même forme que là, il n'en est pas moins reconnu que maintenant comme alors il est également en nous. Aujourd'hui il est mêlé à nous, en tant qu'il maintient la nature dans l'existence ; alors il s'est mélangé à notre être, pour que notre être pût devenir divin par son mélange avec le divin, après avoir été arraché à la mort, et délivré de la tyrannie de l'ennemi ; car sa résurrection devient pour la race mortelle le principe du retour à la vie immortelle.

XXVI. Mais peut-être, en examinant la justice et la sagesse qui s'observent dans ce plan divin, est-on amené à regarder comme une sorte de tromperie la méthode imaginée dans ces conditions par Dieu en vue de notre salut. En se livrant au maître de l'homme sans dévoiler sa divinité, mais en la recouvrant de la nature humaine,

τοῦντος γενέσθαι ἀπάτη τίς ἐστι τρόπον τινὰ καὶ παραλογισμός. ἐπείπερ ἴδιον τῶν ἀπατώντων ἐστὶ τὸ πρὸς ἕτερον τὰς τῶν ἐπιβουλευομένων ἐλπίδας τρέπειν καὶ ἄλλο παρὰ τὸ ἐλπισθὲν κατεργάζεσθαι. Ἀλλ' ὁ πρὸς τὴν ἀλήθειαν βλέπων πάντων μάλιστα καὶ τοῦτο τῆς δικαιοσύνης τε καὶ τῆς σοφίας εἶναι συνθήσεται.

[2] Δικαίου μὲν γάρ ἐστι τὸ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ νέμειν, σοφοῦ δὲ τὸ μήτε παρατρέπειν τὸ δίκαιον, μήτε τὸν ἀγαθὸν τῆς φιλανθρωπίας σκοπὸν ἀποχωρίζειν τῆς κατὰ τὸ δίκαιον κρίσεως, ἀλλὰ συνάπτειν ἀλλήλοις εὐμηχάνως ἀμφότερα, τῇ μὲν δικαιοσύνῃ τὸ κατ' ἀξίαν ἀντιδιδόντα, τῇ δὲ ἀγαθότητι τοῦ σκοποῦ τῆς φιλανθρωπίας οὐκ ἐξιστάμενον. Σκοπήσωμεν τοίνυν εἰ μὴ τὰ δύο ταῦτα τοῖς γεγονόσιν ἐνθεωρεῖται.

[3] Ἡ μὲν γὰρ τοῦ κατ' ἀξίαν ἀντίδοσις, δι' ἧς ὁ ἀπατεὼν ἀνταπατᾶται, τὸ δίκαιον δείκνυσιν, ὁ δὲ σκοπὸς τοῦ γιγνομένου μαρτυρία τῆς τοῦ ἐνεργοῦντος ἀγαθότητος γίγνεται. Ἴδιον μὲν γὰρ τῆς δικαιοσύνης τὸ ἐκεῖνα νέμειν ἑκάστῳ, ὧν τις τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας προκατεβάλετο [*Gal.*, VI, 7], ὥσπερ ἡ γῆ κατὰ τὰ γένη τῶν καταβληθέντων σπερμάτων καὶ τοὺς καρποὺς ἀντιδίδωσιν· σοφίας δὲ τὸ ἐν τῷ τρόπῳ τῆς τῶν ὁμοίων ἀντιδόσεως μὴ ἐκπεσεῖν τοῦ βελτίονος. [4] Ὥσπερ γὰρ τῷ ἐδέσματι ὁμοίως παραμίγνυσι τὸ φάρμακον καὶ ὁ ἐπιβουλεύων καὶ ὁ τὸν ἐπιβουλευθέντα ἰώμενος· ἀλλ' ὁ μὲν τὸ δηλητήριον, ὁ δὲ τοῦ δηλητηρίου ἀλεξητήριον, καὶ οὐδὲν ὁ τρόπος τῆς θεραπείας τὸν σκοπὸν τῆς

à l'insu de l'ennemi, Dieu a eu recours, en un sens, à une tromperie et à un procédé captieux, puisque le propre des trompeurs est de détourner l'attente de ceux que visent leurs machinations et d'agir contre cette attente. Mais si l'on considère la vérité, on reconnaîtra jusque-là une preuve suprême de la justice et de la sagesse divines.

[2] C'est en effet le propre d'une nature juste de donner à chacun selon son mérite, et d'une nature sage de ne pas faire dévier la justice, tout en ne séparant pas des décisions de la justice les bienveillantes intentions de l'humanité, mais de concilier adroitement les unes et les autres, en rendant, selon la justice, ce qui est mérité, et en restant, par la bonté, dans les intentions de l'humanité. Examinons donc si ces deux caractères ne s'observent pas dans les faits accomplis.

[3] L'action de payer le trompeur selon son mérite en le trompant à son tour, montre la justice, et l'intention du procédé atteste la bonté de son auteur. Le propre de la justice, en effet, est d'attribuer à chacun les résultats dont il a auparavant posé les fondements, et semé les causes, de même que la terre rend des fruits en rapport avec la nature des semences qui y ont été jetées. Le propre de la sagesse, d'autre part, est de ne pas s'écarter, dans la façon dont on rend la pareille, de l'amélioration qu'on se propose. [4] L'empoisonneur et le médecin qui traite la victime d'un empoisonnement mélangent également une drogue à sa nourriture, mais entre les mains du premier, c'est le poison, dans celles

εὐεργεσίας διελυμήνατο · εἰ γὰρ καὶ παρ' ἀμφοτέρων φαρμάκου μίξις ἐν τροφῇ γίγνεται, ἀλλὰ πρὸς τὸν σκοπὸν ἀποβλέψαντες τὸν μὲν ἐπαινοῦμεν, τῷ δὲ χαλεπαίνομεν · οὕτω καὶ ἐνταῦθα τῷ μὲν κατὰ τὸ δίκαιον λόγῳ ἐκεῖνα ὁ ἀπατεὼν ἀντιλαμβάνει, ὧν τὰ σπέρματα διὰ τῆς ἰδίας προαιρέσεως κατεβάλετο · ἀπατᾶται γὰρ καὶ αὐτὸς τῷ τοῦ ἀνθρώπου προβλήματι ὁ προαπατήσας τὸν ἄνθρωπον τῷ τῆς ἡδονῆς δελεάσματι · ὁ δὲ σκοπὸς τῶν γιγνομένων ἐπὶ τὸ κρεῖττον τὴν παραλλαγὴν ἔχει.

[5] Ὁ μὲν γὰρ ἐπὶ διαφθορᾷ τῆς φύσεως τὴν ἀπάτην ἐνήργησεν, ὁ δὲ δίκαιος ἅμα καὶ ἀγαθὸς καὶ σοφὸς ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ καταφθαρέντος τῇ ἐπινοίᾳ τῆς ἀπάτης ἐχρήσατο, οὐ μόνον τὸν ἀπολωλότα διὰ τούτων εὐεργετῶν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν τὴν απώλειαν καθ' ἡμῶν ἐνεργήσαντα. Ἐκ γὰρ τοῦ προσεγγίσαι τῇ ζωῇ μὲν τὸν θάνατον, τῷ φωτὶ δὲ τὸ σκότος, τῇ ἀφθαρσίᾳ δὲ τὴν φθοράν, ἀφανισμὸς μὲν τοῦ χείρονος γίγνεται καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν μεταχώρησις, ὠφέλεια δὲ τοῦ ἀπὸ τούτων καθαιρομένου.

[6] Καθάπερ γάρ, ἀτιμοτέρας ὕλης τῷ χρυσῷ καταμιχθείσης, τῇ διὰ τοῦ πυρὸς δαπάνῃ τὸ ἀλλότριόν τε καὶ ἀπόβλητον οἱ θεραπευταὶ τοῦ χρυσίου καταναλώσαντες πάλιν ἐπανάγουσι πρὸς τὴν κατὰ φύσιν λαμπηδόνα τὴν προτιμοτέραν ὕλην · οὐκ ἄπονος μέντοι γίνεται ἡ διάκρισις, χρόνῳ τοῦ πυρὸς τῇ ἀναλωτικῇ δυναμει τὸ νόθον ἐξαφανίζοντος, πλὴν ἀλλὰ θεραπεία τίς ἐστι τοῦ χρυσίου τὸ ἐκτακῆναι αὐτὸ τὸ ἐπὶ λύμῃ τοῦ κάλλους ἐγκείμενον · [7] κατὰ

du second, le remède du poison, et le procédé du traitement n'altére en rien le caractère bienfaisant de l'intention : si l'un et l'autre mêlent une drogue à la nourriture, nous savons du moins, en considérant leur dessein, louer l'un et blâmer l'autre. Il en est de même ici. Le trompeur reçoit à son tour, selon la règle de la justice, ce qu'il a semé par un acte de sa volonté propre (car il est trompé, lui aussi, par l'homme qu'on lui présente en appât, lui qui avait le premier trompé l'homme par l'amorce du plaisir) ; mais l'intention du procédé en change avantageusement le caractère.

[5] L'un avait exécuté sa tromperie en vue de corrompre la nature; l'autre, à la fois juste, bon et sage, a imaginé la tromperie pour sauver celui qui avait été corrompu, faisant ainsi du bien non seulement à la créature perdue, mais encore à l'auteur de notre perte. Le rapprochement de la vie et de la mort, de la lumière et des ténèbres, de l'incorruptibilité et de la corruption, amène la disparition et l'anéantissement de l'élément inférieur, pour le bien de celui qui est délivré de ces maux.

[6] Quand il s'est mêlé à l'or une matière moins précieuse, les ouvriers qui en ont le soin font disparaître par le feu l'élément étranger que contient l'or et qui doit être éliminé, et ramènent ainsi à son éclat naturel la matière la plus précieuse; cette séparation toutefois ne va pas sans peine ; il faut du temps pour que le feu fasse disparaître l'impureté par sa puissance de destruction, et c'est une sorte de traitement qu'on applique à l'or en faisant fondre l'élément même dont la présence a pour effet d'altérer sa beauté. [7] De même ici, la

τὸν αὐτὸν τρόπον, θανάτου καὶ φθορᾶς καὶ σκότους καὶ εἴ τι κακίας ἔκγονον τῷ εὑρετῇ τοῦ κακοῦ περιφυέντων, ὁ προσεγγισμὸς τῆς θείας δυνάμεως πυρὸς δίκην ἀφανισμὸν τοῦ παρὰ φύσιν κατεργασάμενος εὐεργετεῖ τῇ καθάρσει τὴν φύσιν, κἂν ἐπίπονος ἡ διάκρισις ᾖ. Οὐκοῦν οὐδ' ἂν παρ' αὐτοῦ τοῦ ἀντικειμένου μὴ εἶναι δίκαιόν τε καὶ σωτήριον τὸ γεγονὸς ἀμφιβάλλοιτο, εἴπερ εἰς αἴσθησιν τῆς εὐεργεσίας ἔλθοι.

[8] Νυνὶ γὰρ καθάπερ οἱ ἐπὶ θεραπείᾳ τεμνόμενοί τε καὶ καιόμενοι χαλεπαίνουσι τοῖς θεραπεύουσι, τῇ ὀδύνῃ τῆς τομῆς δριμυσσόμενοι, εἰ δὲ τὸ ὑγιαίνειν διὰ τούτων προσγένοιτο καὶ ἡ τῆς καύσεως ἀλγηδὼν παρέλθοι, χάριν εἴσονται τοῖς τὴν θεραπείαν ἐπ' αὐτῶν ἐνεργήσασι· κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ταῖς μακραῖς περιόδοις ἐξαιρεθέντος τοῦ κακοῦ τῆς φύσεως, τοῦ νῦν αὐτῇ καταμιχθέντος καὶ συμφυέντος, ἐπειδὰν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις τῶν νῦν ἐν κακίᾳ κειμένων γένηται, ὁμόφωνος ἡ εὐχαριστία παρὰ πάσης ἔσται τῆς κτίσεως, καὶ τῶν ἐν τῇ καθάρσει κεκολασμένων καὶ τῶν μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἐπιδεηθέντων καθάρσεως.

[9] Ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα παραδίδωσι τὸ μέγα μυστήριον τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως. Δι' ὧν γὰρ κατεμίχθη τῇ ἀνθρωπότητι, διὰ πάντων τῶν τῆς φύσεως ἰδιωμάτων γενόμενος, γενέσεώς τε καὶ ἀνατροφῆς καὶ αὐξήσεως, καὶ μέχρι τῆς τοῦ θανάτου πείρας διεξελθών, τὰ προειρημένα πάντα κατείργασται, τόν τε ἄνθρωπον τῆς κακίας ἐλευθερῶν καὶ

mort, la corruption, les ténèbres, et tous les fruits du vice étant attachés à l'auteur du mal, l'approche de la puissance divine détruit, à la façon du feu, l'élément contraire à la nature, purification bienfaisante pour la nature, quoique le partage soit pénible. L'adversaire lui-même ne saurait mettre en doute la justice et le caractère salutaire du procédé employé, si toutefois il pouvait comprendre le bienfait.

[8] Ceux qu'on traite par les coupures et les cautérisations s'impatientent contre les médecins, sous la douleur aiguë de la coupure, mais si ces soins leur procurent la santé, et si la souffrance causée par la brûlure disparaît, c'est de la reconnaisance qu'ils auront pour les auteurs du traitement. De même la nature ayant été, par ces moyens détournés et longs, débarrassée du mal qui s'y était mêlé et attaché, quand seront rétablis dans leur condition primitive ceux qui sont maintenant plongés dans le vice, le concert d'actions de grâces s'élèvera de toute la création, et de la bouche de ceux qui auront été châtiés au cours de cette purification, et de la bouche de ceux qui n'auront pas même eu besoin d'être purifiés.

[9] Ce sont ces enseignements et d'autres du même genre que nous donne le grand mystère de l'incarnation divine. C'est en se mêlant à l'humanité, en revêtant tous les caractères propres à la nature, la naissance, l'éducation, la croissance, et en franchissant toutes les étapes jusqu'à l'épreuve de la mort, que Dieu a exécuté tout ce dont nous avons parlé plus haut, délivrant l'homme du vice, et guérissant l'auteur même du vice. C'est en

αὐτὸν τὸν τῆς κακίας εὑρετὴν ἰώμενος. Ἴασις γαρ ἐστιν ἀρρωστίας ἡ του νοσήματος κάθαρσις, κἂν ἐπίπονος ᾖ.

XXVII. Ἀκόλουθον δὲ πάντως τὸν πρὸς τὴν φύσιν ἡμῶν ἀνακιρνάμενον διὰ πάντων δέξασθαι τῶν ἰδιωμάτων αὐτῆς τὴν πρὸς ἡμᾶς συνανάκρασιν. Καθάπερ γὰρ οἱ τὸν ῥύπον τῶν ἱματίων ἐκπλύνοντες οὐ τὰ μὲν ἐῶσι τῶν μολυσμάτων, τὰ δὲ ἀπορρύπτουσιν, ἀλλ' ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους ἐκκαθαίρουσι τῶν κηλίδων ἅπαν τὸ ὕφασμα, ὡς ἂν ὁμότιμον ἑαυτῷ δι' ὅλου τὸ ἱμάτιον γένοιτο, κατὰ τὸ ἴσον λαμπρυνθὲν ἐκ τῆς πλύσεως · οὕτως, μολυνθείσης τῇ ἁμαρτίᾳ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς ἐν ἀρχῇ τε καὶ τελευτῇ καὶ τοῖς διὰ μέσου πᾶσιν, ἔδει διὰ πάντων γενέσθαι τὴν ἐκπλύνουσαν δύναμιν, καὶ μὴ τὸ μέν τι θεραπεῦσαι τῷ καθαρσίῳ, τὸ δὲ περιιδεῖν ἀθεράπευτον. [2] Τούτου χάριν τῆς ζωῆς ἡμῶν δύο πέρασιν ἑκατέρωθεν διειλημμένης, τὸ κατὰ τὴν ἀρχήν φημι καὶ τὸ τέλος, καθ' ἑκάτερον εὑρίσκεται πέρας ἡ διορθωτικὴ τῆς φύσεως δύναμις, καὶ τῆς ἀρχῆς ἁψαμένη καὶ μέχρι τοῦ τέλους ἑαυτὴν ἐπεκτείνασα καὶ τὰ διὰ μέσου τούτων πάντα διαλαβοῦσα.

[3] Μιᾶς δὲ πᾶσιν ἀνθρώποις τῆς εἰς τὴν ζωὴν οὔσης παρόδου, πόθεν ἔδει τὸν εἰσιόντα πρὸς ἡμᾶς εἰσοικισθῆναι τῷ βίῳ ; Ἐξ οὐρανοῦ, φησὶ τυχὸν ὁ διαπτύων ὡς αἰσχρόν τε καὶ ἄδοξον τὸ εἶδος τῆς ἀνθρωπίνης γενέσεως. Ἀλλ' οὐκ ἦν ἐν οὐρανῷ τὸ ἀνθρώπινον, οὐδέ τις ἐν τῇ ὑπερκοσμίῳ ζωῇ κακίας νόσος ἐπεχωρίαζεν. Ὁ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ καταμιγνύμενος τῷ σκοπῷ τῆς ὠφελείας ἐποιεῖτο τὴν συ-

effet guérir une infirmité que de faire disparaître, même au prix de souffrances, la maladie.

XXVII. Il était rigoureusement logique que celui qui se mêlait à notre nature acceptât d'en revêtir tous les caractères distinctifs pour s'unir étroitement à nous. Car ceux qui lavent les vêtements pour les nettoyer ne laissent pas de côté une partie des souillures, en se bornant à enlever les autres; mais ils purifient de ses taches toute la pièce d'étoffe d'un bout à l'autre, pour que tout le vêtement ait la même beauté, et resplendisse d'un égal éclat au sortir du lavage; de même la vie humaine ayant été souillée par le péché dans son principe, dans sa fin et dans tout l'intervalle, la puissance qui la nettoie devait passer partout et ne pas appliquer à l'une des parties le traitement de la purification, pour laisser l'autre sans remède. [2] Voilà pourquoi, notre vie étant comprise de part et d'autre entre deux extrémités, je veux dire le commencement et la fin, on trouve à chacune des deux extrémités la puissance qui redresse notre nature; elle est entrée en contact avec le commencement, elle s'est étendue de là jusqu'à la fin, et a occupé tout l'espace compris dans l'intervalle.

[3] Or puisqu'il n'y a pour tous les hommes qu'une seule façon d'entrer dans l'existence, d'où devait venir celui qui nous visitait, pour s'établir dans notre vie? Du ciel, dit peut-être celui qui rejette comme avilissante et sans gloire la forme de la naissance humaine. Mais l'humanité n'était pas au ciel, et dans la vie supraterrestre ne régnait sous aucune forme la maladie du vice. Or celui qui se mêlait à l'homme voulait régler

νανάκρασιν. Ἔνθα τοίνυν τὸ κακὸν οὐκ ἦν, οὐδὲ ὁ ἀνθρώπινος ἐπολιτεύετο βίος, πῶς ἐπιζητεῖ τις ἐκεῖθεν τῷ θεῷ περιπλακῆναι τὸν ἄνθρωπον, μᾶλλον δὲ οὐχὶ ἄνθρωπον, ἀλλὰ ἀνθρώπου τι εἴδωλον καὶ ὁμοίωμα; Τίς δ' ἂν ἐγένετο τῆς φύσεως ἡμῶν ἡ διόρθωσις, εἰ τοῦ ἐπιγείου ζῴου νενοσηκότος ἕτερόν τι τῶν οὐρανίων τὴν θείαν ἐπιμιξίαν ἐδέξατο; Οὐκ ἔστι γὰρ θεραπευθῆναι τὸν κάμνοντα, μὴ τοῦ πονοῦντος μέρους ἰδιαζόντως δεξαμένου τὴν ἴασιν.

[4] Εἰ οὖν τὸ μὲν κάμνον ἐπὶ γῆς ἦν, ἡ δὲ θεία δύναμις τοῦ κάμνοντος μὴ ἐφήψατο, πρὸς τὸ ἑαυτῆς βλέπουσα πρέπον, ἄχρηστος ἦν τῷ ἀνθρώπῳ ἡ περὶ τὰ μηδὲν ἡμῖν ἐπικοινωνοῦντα τῆς θείας δυνάμεως ἀσχολία. Τὸ μὲν γὰρ ἀπρεπὲς ἐπὶ τῆς θεότητος ἴσον, εἴπερ ὅλως θεμιτόν ἐστιν ἄλλο τι παρὰ τὴν κακίαν ἀπρεπὲς ἐννοεῖν. Πλὴν τῷ μικροψύχως ἐν τούτῳ κρίνοντι τὴν θείαν μεγαλειότητα, ἐν τῷ μὴ δέξασθαι τῶν τῆς φύσεως ἡμῶν ἰδιωμάτων τὴν κοινωνίαν, οὐδὲν μᾶλλον παραμυθεῖται τὸ ἄδοξον οὐρανίῳ σώματι ἢ ἐπιγείῳ συσχηματισθῆναι τὸ θεῖον. Τοῦ γὰρ ὑψίστου καὶ ἀπροσίτου κατὰ τὸ ὕψος τῆς φύσεως ἡ κτίσις πᾶσα κατὰ τὸ ἴσον ἐπὶ τὸ κάτω ἀφέστηκε, καὶ ὁμοτίμως αὐτῷ τὸ πᾶν ὑποβέβηκε. Τὸ γὰρ καθ' ὅλου ἀπρόσιτον οὔ τινι μὲν ἐστι προσιτόν, τῷ δὲ ἀπροσπέλαστον, ἀλλ' ἐπ' ἴσης πάντων τῶν ὄντων ὑπερανέστηκεν.

sur ses vues bienfaisantes cette étroite union. Là où le mal n'existait pas, et où ce n'était pas la vie humaine qui était gouvernée, comment veut-on que l'homme en soit descendu pour revêtir Dieu, et il serait plus juste de dire non pas un homme, mais un portrait, une image de l'homme? Comment se serait opéré le redressement de notre nature, si la créature terrestre étant malade, c'était un être différent qui eût été choisi parmi les habitants célestes pour se mélanger avec Dieu? Car le malade ne peut éprouver l'effet du traitement, si ce n'est pas la partie souffrante qui reçoit spécialement la guérison.

[4] Si donc la partie malade était sur terre, et si la puissance divine, par souci de sa propre dignité, ne s'était pas attachée à cette partie malade, la sollicitude qui eût absorbé la puissance divine autour d'objets n'ayant rien de commun avec nous, eût été sans profit pour l'homme. Car l'indignité eût été la même pour la Divinité, si toutefois il n'est pas absolument sacrilège de concevoir d'autre indignité que le vice. Mais pour l'esprit mesquin, aux yeux de qui la majesté divine consiste à ne pas admettre de contact avec les caractères propres de notre nature, le déshonneur n'est nullement atténué, que ce soit sur un corps céleste ou terrestre que la Divinité se soit façonnée. Toute la création, en effet, est, à une égale distance, inférieure au Très-Haut, que l'élévation de sa nature rend inaccessible, et l'univers reste sur le même rang au-dessous de lui. Car ce qui est absolument inaccessible n'est pas accessible à tel objet, et inabordable pour tel autre, mais se trouve également élevé au-dessus de tout ce qui existe.

[5] Οὔτε οὖν ἡ γῆ πορρωτέρω τῆς ἀξίας ἐστίν, οὔτε ὁ οὐρανὸς πλησιαίτερος, οὔτε τὰ ἐν ἑκατέρῳ τῶν στοιχείων ἐνδιαιτώμενα διαφέρει τι ἀλλήλων ἐν τῷ μέρει τούτῳ, ὡς τὰ μὲν ἐφάπτεσθαι τῆς ἀπροσίτου φύσεως, τὰ δὲ ἀποκρίνεσθαι, ἢ οὕτω γ' ἂν μὴ διὰ πάντων ἐπ' ἴσης διήκειν τὴν τὸ πᾶν ἐπικρατοῦσαν δύναμιν ὑπονοήσαιμεν, ἀλλ' ἔν τισι πλεονάζουσαν, ἐν ἑτέροις ἐνδεεστέραν εἶναι, καὶ τῇ πρὸς τὸ ἔλαττόν τε καὶ πλέον καὶ μᾶλλον καὶ ἧττον διαφορᾷ σύνθετον ἐκ τοῦ ἀκολούθου τὸ θεῖον ἀναφανήσεται, αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ μὴ συμβαῖνον, εἴπερ ἡμῶν πόρρωθεν ὑπονοοῖτο εἶναι τῷ λόγῳ τῆς φύσεως, ἑτέρῳ δέ τινι γειτνιῶν καὶ εὔληπτον ἐκ τοῦ σύνεγγυς γίγνοιτο.

[6] Ἀλλ' ὁ ἀληθὴς λόγος ἐπὶ τῆς ὑψηλῆς ἀξίας οὔτε κάτω βλέπει διὰ συγκρίσεως, οὔτε ἄνω· πάντα γὰρ κατὰ τὸ ἴσον τὴν τοῦ παντὸς ἐπιστατοῦσαν δύναμιν ὑποβέβηκεν, ὥστε, εἰ τὴν ἐπίγειον φύσιν ἀναξίαν τῆς πρὸς τὸ θεῖον οἰήσονται συμπλοκῆς, οὐδ' ἂν ἄλλη τις εὑρεθείη τὸ ἄξιον ἔχουσα. Εἰ δὲ ἐπ' ἴσης πάντα τῆς ἀξίας ἀπολιμπάνεται, ἓν πρέπον ἐστι τῷ θεῷ τὸ εὐεργετεῖν τὸν δεόμενον. Ὅπου τοίνυν ἦν ἡ νόσος, ἐκεῖ φοιτῆσαι τὴν ἰωμένην δύναμιν ὁμολογοῦντες, τί ἔξω τῆς θεοπρεποῦς ὑπολήψεως πεπιστεύκαμεν;

XXVIII. Ἀλλὰ κωμῳδοῦσι τὴν φύσιν ἡμῶν, καὶ τὸν τῆς γεννήσεως τρόπον διαθρυλλοῦσι, καὶ οἴονται διὰ τού-

[5] La terre n'est donc pas plus éloignée que le ciel de la majesté divine, et le ciel n'en est pas plus rapproché qu'elle ; et les êtres qui habitent chacun de ces deux éléments ne diffèrent en rien les uns des autres, à ce point de vue. On ne peut donc dire que les uns touchent à la nature inaccessible, et que les autres en soient séparés ; autrement nous supposerions que la puissance souveraine de l'univers ne s'étend pas également à toutes choses, mais qu'elle surabonde ici et que là elle est insuffisante. Cette différence de mesure et de degré aurait pour conséquence logique de faire apparaître la divinité comme composée, ne s'accordant pas avec elle-même, si on la supposait éloignée de nous, par la loi de sa nature, et rapprochée au contraire de quelque autre créature, et facile à saisir par suite de cette proximité.

[6] Mais le regard de la véritable doctrine, quand il s'agit de cette majesté sublime, ne se porte pas en bas ni en haut pour faire un rapprochement. Toutes choses en effet restent également au-dessous de la puissance directrice de l'univers, de sorte que si la créature terrestre semble par sa nature indigne de cette étroite union avec la divinité, on ne saurait pas davantage en trouver une autre qui en fût digne. Si tout reste également loin de cette majesté, une seule chose s'accorde avec la dignité de Dieu : secourir la créature dans le besoin. En reconnaissant que la puissance qui guérit est allée là où se trouvait la maladie, en quoi notre croyance manque-t-elle à l'idée qu'on doit se faire de Dieu ?

XXVIII. Mais les adversaires tournent en ridicule notre nature ; ils reviennent sans cesse sur le caractère

των ἐπιγέλαστον ποιεῖν τὸ μυστήριον, ὡς ἀπρεπὲς ὂν θεῷ διὰ τοιαύτης εἰσόδου τῆς τοῦ ἀνθρωπίνου βίου κοινωνίας ἐφάψασθαι. Ἀλλ᾿ ἤδη περὶ τούτου καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἴρηται λόγοις, ὅτι μόνον αἰσχρὸν τῇ ἑαυτοῦ φύσει τὸ κακόν ἐστι καὶ εἴ τι πρὸς τὴν κακίαν οἰκείως ἔχει. Ἡ δὲ τῆς φύσεως ἀκολουθία, θείῳ βουλήματι καὶ νόμῳ διαταχθεῖσα, πόρρω τῆς κατὰ κακίαν ἐστὶ διαβολῆς, ἢ οὕτω γ᾿ ἂν ἐπὶ τὸν δημιουργὸν ἡ κατηγορία τῆς φύσεως ἐπανίοι, εἴ τι τῶν περὶ αὐτὴν ὡς αἰσχρόν τε καὶ ἀπρεπὲς διαβάλλοιτο.

[2] Εἰ οὖν μόνης κακίας τὸ θεῖον κεχώρισται, φύσις δὲ κακία οὐκ ἔστι, τὸ δὲ μυστήριον ἐν ἀνθρώπῳ γενέσθαι τὸν θεόν, οὐκ ἐν κακίᾳ λέγει, ἡ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τὸν βίον εἴσοδος μία ἐστι, δι᾿ ἧς παράγεται ἐπὶ τὴν ζωὴν τὸ γεννώμενον, τίνα νομοθετοῦσιν ἕτερον τρόπον τῷ θεῷ τῆς εἰς τὸν βίον παρόδου οἱ ἐπισκεφθῆναι μὲν παρὰ τῆς θείας δυνάμεως ἀσθενήσασαν ἐν κακίᾳ τὴν φύσιν εὔλογον κρίνοντες, πρὸς δὲ τὸν τῆς ἐπισκέψεως τρόπον δυσαρεστούμενοι, οὐκ εἰδότες ὅτι πᾶσα πρὸς ἑαυτὴν ἡ κατασκευὴ τοῦ σώματος ὁμοτίμως ἔχει, καὶ οὐδὲν ἐν ταύτῃ τῶν πρὸς τὴν σύστασιν τῆς ζωῆς συντελούντων ὡς ἄτιμόν τι ἢ πονηρὸν διαβάλλεται;

[3] Πρὸς ἕνα γὰρ σκοπὸν ἡ τῶν ὀργανικῶν μελῶν διασκευὴ πᾶσα συντέτακται. Ὁ δὲ σκοπός ἐστι τὸ διαμένειν ἐν τῇ ζωῇ τὸ ἀνθρώπινον. Τὰ μὲν οὖν λοιπὰ τῶν ὀργάνων τὴν παροῦσαν συνέχει τῶν ἀνθρώπων ζωήν, ἄλλα πρὸς ἄλλην ἐνέργειαν μεμερισμένα, δι᾿ ὧν ἡ αἰσθητική τε καὶ ἐνεργητικὴ δύναμις οἰκονομεῖται· τὰ δὲ γεννητικὰ τοῦ μέλλοντος

de la naissance, et s'imaginent par là ridiculiser la religion, comme s'il était indigne de Dieu d'entrer par un tel moyen en contact avec la vie humaine. Sur ce sujet, on a déjà dit précédemment qu'il n'y a d'avilissant par sa propre nature que le mal et tout ce qui a une affinité avec le vice. L'ordre de la nature, réglé par un acte de la volonté de Dieu, et par une loi divine, échappe à l'accusation du mal; sans quoi l'accusation portée contre la nature atteindrait le Créateur, si quelqu'une des choses qui s'y rattachent était accusée d'être avilissante et indigne.

[2] Si donc la divinité ne s'est séparée que du vice, et si la nature n'a pas le caractère du vice; si, d'autre part, c'est dans l'homme et non dans le vice que Dieu a pris naissance, et s'il n'y a pour l'homme qu'une façon d'entrer dans la vie, celle qui introduit dans l'existence la créature engendrée, quelle autre manière d'entrer dans la vie décrètent-ils pour Dieu ? Ils trouvent raisonnable que la nature affaiblie par le mal du vice ait été visitée par la puissance divine, mais la forme de cette visite les mécontente; ils ignorent que la structure du corps a dans toutes ses parties la même importance, et que rien de ce qui y contribue à l'organisation de la vie n'est accusé d'être méprisable ou défectueux.

[3] La disposition de l'organisme est tout entière établie en vue d'un seul et même but, et ce but est de conserver l'existence à l'être humain. Les autres organes maintiennent la vie présente de l'homme en se partageant différentes formes d'activité; c'est par eux que s'exerce la faculté de percevoir et d'agir; les organes de la génération sont chargés de pourvoir à l'avenir;

ἔχει τὴν πρόνοιαν, δι' ἑαυτῶν τῇ φύσει τὴν διαδοχὴν ἀντεισάγοντα.

[4] Εἰ οὖν πρὸς τὸ χρειῶδες βλέποις, τίνος ἂν εἴη τῶν τιμίων εἶναι νομιζομένων ἐκεῖνα δεύτερα ; Τίνος δὲ οὐκ ἂν προτιμότερα κατὰ τὸ εὔλογον κρίνοιτο ; Οὐ γὰρ ὀφθαλμῷ καὶ ἀκοῇ καὶ γλώσσῃ, ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν αἰσθητηρίων πρὸς τὸ διηνεκὲς τὸ γένος ἡμῶν διεξάγεται · ταῦτα γάρ, καθὼς εἴρηται, τῆς παρούσης ἐστὶν ἀπολαύσεως · ἀλλ' ἐν ἐκείνοις ἡ ἀθανασία συντηρεῖται τῇ ἀνθρωπότητι, ὡς ἀεὶ καθ' ἡμῶν ἐνεργοῦντα τὸν θάνατον ἄπρακτον εἶναι τρόπον τινὰ καὶ ἀνήνυτον, πάντοτε πρὸς τὸ λεῖπον διὰ τῶν ἐπιγινομένων ἑαυτὴν ἀντεισαγούσης τῆς φύσεως. Τί οὖν ἀπρεπὲς περιέχει ἡμῶν τὸ μυστήριον, εἰ διὰ τούτων κατεμίχθη ὁ θεὸς τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ, δι' ὧν ἡ φύσις πρὸς τὸν θάνατον μάχεται ;

XXIX. Ἀλλὰ μεταβάντες ἀπὸ τούτου δι' ἑτέρων πάλιν κακίζειν ἐπιχειροῦσι τὸν λόγον καί φασιν, εἰ καλὸν καὶ πρέπον τῷ θεῷ τὸ γενόμενον, τί ἀνεβάλετο τὴν εὐεργεσίαν ; Τί δὲ οὐκ ἐν ἀρχαῖς οὔσης τῆς κακίας τὴν ἐπὶ τὸ πλέον αὐτῆς πρόοδον ὑπετέμετο ;

[2] Πρὸς δὲ τοῦτο σύντομος ὁ παρ' ἡμῶν ἐστὶ λόγος, ὅτι σοφίᾳ γέγονε καὶ τοῦ λυσιτελοῦντος τῇ φύσει προμηθείᾳ ἡ πρὸς τὴν εὐεργεσίαν ἡμῶν ἀναβολή. Καὶ γὰρ τῶν σωματικῶν νοσημάτων, ὅταν τις διεφθορὼς χυμὸς ὑφέρπῃ τοὺς πόρους, πρὶν ἅπαν ἐπὶ τὴν ἐπιφάνειαν ἐκκαλυφθῆναι τὸ παρὰ φύσιν ἐγκείμενον, οὐ καταφαρμακεύεται τοῖς πυκνοῦσι τὸ σῶμα παρὰ τῶν τεχνικῶς μεθοδευόντων τὰ πάθη, ἀλλ'

ils assurent, par leur intermédiaire, à la nature une succession continue.

[4] Si c'est au point de vue de l'utilité qu'on se place, quel est celui des organes regardés comme importants auquel ceux-là céderont la première place? Sur lequel ne leur donnerait-on pas à bon droit l'avantage? Ni l'œil en effet, ni l'oreille, ni la langue, ni aucun organe des sens n'assurent la continuité ininterrompue de notre espèce ; car ils regardent, nous l'avons dit, la jouissance actuelle. Ce sont les autres qui conservent à la nature humaine l'immortalité, de sorte que l'activité de la mort sans cesse dirigée contre nous est en un sens vaine et inefficace, puisque la nature comble chaque fois le vide par la succession des nouveaux venus. Que contient donc notre religion qui soit indigne de Dieu, si Dieu a pris, pour se mélanger à la vie humaine, les voies que la nature emploie pour lutter contre la mort?

XXIX. Passant de cette question à une autre, les adversaires essaient encore d'injurier notre doctrine. Si la méthode employée était bonne et digne de Dieu, disent-ils, pourquoi a-t-il différé son bienfait? Pourquoi, lorsque le vice était encore à ses débuts, n'a-t-il pas coupé court à ses progrès ultérieurs ?

[2] A cette objection nous répondrons simplement que c'est la sagesse et la prévoyance de l'être bienfaisant par nature qui ont différé le bienfait. En effet, dans le cas des maladies physiques, quand une humeur corrompue envahit les conduits du corps, jusqu'au moment où l'élément contraire à la nature s'est manifesté à la surface, ceux qui appliquent aux maladies une méthode

ἀναμένουσι τὸ ἐνδομυχοῦν ἅπαν ἔξω γένεσθαι, καὶ οὕτω γυμνῷ τῷ πάθει τὴν ἰατρείαν προσάγουσιν. Ἐπειδὴ τοίνυν ἅπαξ ἐνέσκηψε τῇ φύσει τῆς ἀνθρωπότητος ἡ τῆς κακίας νόσος, ἀνέμεινεν ὁ τοῦ παντὸς θεραπευτὴς μηδὲν ὑπολειφθῆναι τῆς πονηρίας εἶδος ἐγκεκρυμμένον τῇ φύσει.

[3] Διὰ τοῦτο οὐκ εὐθὺς μετὰ τὸν φθόνον καὶ τὴν ἀδελφοκτονίαν τοῦ Κάιν προσάγει τῷ ἀνθρώπῳ τὴν θεραπείαν· οὔπω γὰρ τῶν ἐπὶ Νῶε καταφθαρέντων ἡ κακία ἐξέλαμψεν, οὐδὲ τῆς Σοδομιτικῆς παρανομίας ἡ χαλεπὴ νόσος ἀνεκαλύφθη, οὐδὲ ἡ τῶν Αἰγυπτίων θεομαχία, οὐδὲ ἡ τῶν Ἀσσυρίων ὑπερηφανία, οὐδὲ ἡ τῶν Ἰουδαίων [Matt., xxiii, 34] κατὰ τῶν ἁγίων τοῦ θεοῦ μιαιφονία, οὐδὲ ἡ τοῦ Ἡρῴδου παράνομος παιδοφονία [Matt., ii, 16-18], οὐδὲ τὰ ἄλλα πάντα ὅσα τε μνημονεύεται καὶ ὅσα ἔξω τῆς ἱστορίας ἐν ταῖς καθεξῆς γενεαῖς κατεπράχθη, πολυτρόπως τῆς τοῦ κακοῦ ῥίζης ἐν ταῖς τῶν ἀνθρώπων προαιρέσεσι βλαστανούσης. [4] Ἐπεὶ οὖν πρὸς τὸ ἀκρότατον ἔφθασε μέτρον ἡ κακία, καὶ οὐδὲν ἔτι πονηρίας εἶδος ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἀτόλμητον ἦν, ὡς ἂν διὰ πάσης τῆς ἀρρωστίας προχωρήσειεν ἡ θεραπεία, τούτου χάριν οὐκ ἀρχομένην, ἀλλὰ τελειωθεῖσαν θεραπεύει τὴν νόσον.

XXX. Εἰ δέ τις ἐλέγχειν οἴεται τὸν ἡμέτερον λόγον, ὅτι καὶ μετὰ τὸ προσαχθῆναι τὴν θεραπείαν ἔτι πλημμελεῖται διὰ τῶν ἁμαρτημάτων ὁ ἀνθρώπινος βίος, ὑποδείγματί τινι τῶν γνωρίμων ὁδηγηθήτω πρὸς τὴν ἀλήθειαν.

savante ne traitent pas le corps à l'aide d'astringents ; ils attendent que le mal caché dans les profondeurs se montre au dehors, et alors, quand il est à découvert ils lui appliquent le traitement. Ainsi donc, une fois que la maladie du vice se fut abattue sur la nature humaine, le médecin de l'univers attendit qu'il ne restât cachée dans notre nature aucune forme de perversité.

[3] Voilà pourquoi ce n'est pas aussitôt après la jalousie et le fratricide de Caïn qu'il applique à l'homme le traitement. En effet, ceux qui furent détruits du temps de Noé n'avaient pas encore fait éclater leur vice, la funeste maladie des crimes de Sodome ne s'était pas manifestée, ni la lutte des Egyptiens contre Dieu, ni l'arrogance des Assyriens, ni le crime commis par les Juifs contre les saints de Dieu, ni le massacre criminel des enfants ordonné par Hérode, non plus que tous les autres méfaits dont on garde la mémoire, et tous ceux qui furent commis à l'insu de l'histoire dans la suite des générations, quand la racine du mal poussait différentes sortes de rejetons suivant les diverses inclinations de la volonté humaine.

[4] Lorsque le vice fut arrivé à son comble, et qu'il n'y eut plus aucune sorte de perversité qui n'eût été osée par les hommes, alors Dieu se mit à soigner la maladie, non pas à son début, mais dans son entier épanouissement, pour que le traitement pût s'étendre à toute l'infirmité humaine.

XXX. Si l'on s'imagine réfuter notre doctrine en faisant valoir que, même après l'application du traitement, la vie humaine est encore gâtée par les fautes, qu'on se laisse guider vers la vérité par un exemple

Ὥσπερ γὰρ ἐπὶ τοῦ ὄφεως, εἰ κατὰ κεφαλῆς τὴν καιρίαν λάβοι, οὐκ εὐθὺς συννεκροῦται τῇ κεφαλῇ καὶ ὁ κατόπιν ὁλκός, ἀλλ' ἡ μὲν τέθνηκε, τὸ δὲ οὐραῖον ἔτι ἐψύχωται τῷ ἰδίῳ θυμῷ καὶ τῆς ζωτικῆς κινήσεως οὐκ ἐστέρηται, οὕτως ἔστι καὶ τὴν κακίαν ἰδεῖν τῷ μὲν καιρίῳ πληγεῖσαν, ἐν δὲ τοῖς λειψάνοις ἑαυτῆς ἔτι διοχλοῦσαν τὸν βίον.

[2] Ἀλλ' ἀφέντες καὶ τὸ περὶ τούτων τὸν λόγον τοῦ μυστηρίου μέμφεσθαι, τὸ μὴ διὰ πάντων διήκειν τῶν ἀνθρώπων τὴν πίστιν ἐν αἰτίᾳ ποιοῦνται. Καὶ τί δήποτε, φασίν, οὐκ ἐπί πάντας ἦλθεν ἡ χάρις, ἀλλὰ τινῶν προσθεμένων τῷ λόγῳ οὐ μικρόν ἐστι τὸ ὑπολειπόμενον μέρος, ἢ μὴ βουληθέντος τοῦ θεοῦ πᾶσιν ἀφθόνως τὴν εὐεργεσίαν νεῖμαι, ἢ μὴ δυνηθέντος πάντως ; Ὧν οὐθέτερον καθαρεύει τῆς μέμψεως. Οὔτε γὰρ ἀβούλητον εἶναι τὸ ἀγαθὸν προσήκει τῷ θεῷ, οὔτε ἀδύνατον. Εἰ οὖν ἀγαθόν τι ἡ πίστις, διὰ τί, φασίν, οὐκ ἐπὶ πάντας ἡ χάρις ;

[3] Εἰ μὲν οὖν ταῦτα καὶ παρ' ἡμῶν ἐν τῷ λόγῳ κατεσκευάζετο, τὸ παρὰ τοῦ θείου βουλήματος ἀποκληροῦσθαι τοῖς ἀνθρώποις τὴν πίστιν, τῶν μὲν καλουμένων, τῶν δὲ λοιπῶν ἀμοιρούντων τῆς κλήσεως, καιρὸν εἶχεν τὸ τοιοῦτον ἔγκλημα κατὰ τοῦ μυστηρίου προφέρεσθαι · εἰ δὲ ὁμότιμος ἐπὶ πάντας ἡ κλῆσις, οὔτε ἀξίας, οὔτε ἡλικίας οὔτε τὰς κατὰ τὰ ἔθνη διαφορὰς διακρίνουσα · διὰ τοῦτο γὰρ παρὰ τὴν πρώτην ἀρχὴν τοῦ κηρύγματος ὁμόγλωσσοι πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν οἱ διακονοῦντες τὸν λόγον ἐκ θείας ἐπι-

familier. Quand le serpent a reçu sur la tête le coup mortel, les replis qui viennent à la suite ne sont pas abattus avec la tête, mais elle est déjà morte que la queue reste animée du principe vital qui lui est propre et conserve le mouvement de la vie. Il en est de même pour le vice : on peut le voir, frappé du coup mortel, troubler encore de ses débris la vie humaine.

[2] Mais laissant de côté, sur ce point encore, leurs critiques contre l'enseignement de la religion, les adversaires font valoir comme un grief, que la foi ne s'étend pas à toute l'humanité. Pourquoi donc, disent-ils, la grâce de l'Évangile ne s'est elle pas étendue à tous les hommes ? Pourquoi, à côté d'un certain nombre qui s'attachent à la doctrine nouvelle, une portion considérable de l'humanité en reste-t-elle privée ? Ou bien Dieu n'a pas voulu distribuer largement son bienfait à tous, ou bien il n'en a absolument pas eu le pouvoir, et ni l'une ni l'autre de ces deux causes n'est exempte de reproche. Car il ne sied pas à Dieu de ne pas vouloir le bien, ni d'être incapable de le faire. Si donc la foi est un bien, pourquoi, disent-ils, la grâce de l'Évangile ne s'est-elle pas étendue à tous ?

[3] Si nous établissions en effet, nous aussi, dans notre doctrine que la volonté divine distribue au hasard la foi aux hommes, les uns se trouvant appelés à la recevoir, et les autres étant exclus de l'invitation, on aurait lieu de porter une semblable accusation contre la religion. Mais si l'appel s'adresse également à tous, sans distinction de conditions, d'âge ni de race (car si dès les premiers débuts de la prédication, les ministres de la doctrine purent, en vertu d'une inspira-

πνοίας ἀθρόως ἐγένοντο [*Actes*, II, 8-11], ὡς ἂν μηδεὶς τῆς διδαχῆς τῶν ἀγαθῶν ἀμοιρήσειεν· πῶς ἂν οὖν τις κατὰ τὸ εὔλογον ἔτι τὸν θεὸν αἰτιῷτο τοῦ μὴ πάντων ἐπικρατῆσαι τὸν λόγον ;

[4] Ὁ γὰρ τοῦ παντὸς τὴν ἐξουσίαν ἔχων δι' ὑπερβολὴν τῆς εἰς τὸν ἄνθρωπον τιμῆς ἀφῆκέ τι καὶ ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν εἶναι, οὗ μόνος ἕκαστός ἐστι κύριος. Τοῦτο δέ ἐστιν ἡ προαίρεσις, ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ αὐτεξούσιον, ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον. Οὐκοῦν ἐπὶ τοὺς μὴ προσαχθέντας τῇ πίστει δικαιότερον ἂν τὸ τοιοῦτον ἔγκλημα μετατεθείη, οὐκ ἐπὶ τὸν κεκληκότα πρὸς συγκατάθεσιν. [5] Οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τοῦ Πέτρου [*Actes*, II, 41] κατ' ἀρχὰς τὸν λόγον ἐν πολυανθρώπῳ τῶν Ἰουδαίων ἐκκλησίᾳ κηρύξαντος, τρισχιλίων κατὰ ταὐτὸν παραδεξαμένων τὴν πίστιν, πλείους ὄντες τῶν πεπιστευκότων οἱ ἀπειθήσαντες ἐμέμψαντο τὸν ἀπόστολον ἐφ' οἷς οὐκ ἐπείσθησαν. Οὐδὲ γὰρ ἦν εἰκός, ἐν κοινῷ προτεθείσης τῆς χάριτος, τὸν ἑκουσίως ἀποφοιτήσαντα μὴ ἑαυτόν, ἀλλ' ἕτερον τῆς δυσκληρίας ἐπαιτιᾶσθαι.

XXXI. Ἀλλ' οὐκ ἀποροῦσιν οὐδὲ πρὸς τὰ τοιαῦτα τῆς ἐριστικῆς ἀντιλογίας. Λέγουσι γὰρ δύνασθαι τὸν θεόν, εἴπερ ἐβούλετο, καὶ τοὺς ἀντιτύπως ἔχοντας ἀναγκαστικῶς ἐφελκύσασθαι πρὸς τὴν παραδοχὴν τοῦ κηρύγματος. Ποῦ τοίνυν ἐν τούτοις τὸ αὐτεξούσιον ; Ποῦ δὲ ἡ ἀρετή ; Ποῦ δὲ τῶν κατορθούντων ὁ ἔπαινος ; Μόνων γὰρ τῶν ἀψύχων ἢ τῶν ἀλόγων ἐστὶ τῷ ἀλλοτρίῳ βουλήματι πρὸς

tion divine, parler la langue de tous les peuples, c'était pour que personne ne fût exclu des bienfaits de cet enseignement), comment donc pourrait-on encore raisonnablement reprocher à Dieu que sa doctrine ne se soit pas imposée à tous ?

[4] Celui qui a la libre disposition de toutes choses a permis dans son extrême considération pour l'homme que nous eussions aussi notre royaume, dont chaque individu serait seul maître. C'est là la volonté, faculté exempte de servitude, et libre, fondée sur l'indépendance de notre raison. Il serait donc plus juste de faire retomber une telle accusation sur ceux qui n'ont pas été conquis à la foi, et non sur celui qui a invité les hommes à y acquiescer. [5] Même quand Pierre prêcha au début la doctrine devant une immense assemblée de Juifs, et que trois mille hommes reçurent la foi en même temps, les incrédules, quoique plus nombreux que ceux qui avaient fait acte de foi, ne reprochèrent pas à l'Apôtre de ne pas les avoir convaincus. Il n'eût pas été non plus raisonnable, quand la grâce était exposée aux yeux de tous, que celui qui s'y était volontairement soustrait accusât de son mauvais partage un autre que lui-même.

XXXI. Mais même devant des raisons de ce genre, les adversaires ne restent pas à court de répliques et de chicanes. Dieu pouvait s'il le voulait, disent-ils, amener de force les récalcitrants eux-mêmes à accepter la bonne nouvelle. Où serait donc ici le libre arbitre? Où serait la vertu et la gloire d'une conduite droite ? C'est seulement aux êtres inanimés et privés de raison qu'il appartient de se laisser mener au gré d'une vo-

τὸ δοκοῦν περιάγεσθαι. Ἡ δὲ λογική τε καὶ νοερὰ φύσις, ἐὰν τὸ κατ' ἐξουσίαν ἀπόθηται, καὶ τὴν χάριν τοῦ νοεροῦ συναπώλεσεν. Εἰς τί γὰρ χρήσεται τῇ διανοίᾳ, τῆς τοῦ προαιρεῖσθαί τι τῶν κατὰ γνώμην ἐξουσίας ἐφ' ἑτέρῳ κειμένης;

[2] Εἰ δὲ ἄπρακτος ἡ προαίρεσις μείνειεν, ἠφάνισται κατ' ἀνάγκην ἡ ἀρετή, τῇ ἀκινησίᾳ τῆς προαιρέσεως ἐμπεδηθεῖσα· ἀρετῆς δὲ μὴ οὔσης, ὁ βίος ἠτίμωται, ἀφῄρηται τῶν κατορθούντων ὁ ἔπαινος, ἀκίνδυνος ἡ ἁμαρτία, ἄκριτος ἡ κατὰ τὸν βίον διαφορά. Τὶς γὰρ ἂν ἔτι κατὰ τὸ εὔλογον ἢ διαβάλλοι τὸν ἀκόλαστον ἢ ἐπαινοίη τὸν σώφρονα; Ταύτης κατὰ τὸ πρόχειρον οὔσης ἑκάστῳ τῆς ἀποκρίσεως, τὸ μηδὲν ἐφ' ἡμῖν τῶν κατὰ γνώμην εἶναι, δυναστείᾳ δὲ κρείττονι τὰς ἀνθρωπίνας προαιρέσεις πρὸς τὸ τῷ κρατοῦντι δοκοῦν περιάγεσθαι. Οὐκοῦν οὐ τῆς ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ τὸ ἔγκλημα, τὸ μὴ πᾶσιν ἐγγένεσθαι τὴν πίστιν, ἀλλὰ τῆς διαθέσεως τῶν δεχομένων τὸ κήρυγμα.

XXXII. Τί πρὸς τούτοις ἔτι παρὰ τῶν ἀντιλεγόντων προφέρεται; Τὸ μάλιστα μὲν μηδὲ ὅλως δεῖν εἰς θανάτου πεῖραν ἐλθεῖν τὴν ὑπερέχουσαν φύσιν, ἀλλὰ καὶ δίχα τούτου τῇ περιουσίᾳ τῆς δυνάμεως δύνασθαι ἂν μετὰ ῥᾳστώνης τὸ δοκοῦν κατεργάσασθαι. Εἰ δὲ καὶ πάντως ἔδει τοῦτο γενέσθαι κατά τινα λόγον ἀπόρρητον, ἀλλ' οὖν τὸ μὴ τῷ ἀτίμῳ τρόπῳ τοῦ θανάτου καθυβρισθῆναι. Τίς γὰρ ἂν γένοιτο, φησί, τοῦ διὰ σταυροῦ θάνατος ἀτιμότερος;

[2] Τί οὖν καὶ πρὸς ταῦτά φαμεν; Ὅτι τὸν θάνατον

lonté étrangère. La nature raisonnable et pensante, au contraire, si elle met de côté la liberté, perd du même coup le privilège de la pensée. Quel usage fera-t-elle en effet de la raison, si le pouvoir de choisir à son gré dépend d'un autre?

[2] Or si la volonté reste inactive, la vertu disparaît forcément, entravée par l'inertie de la volonté ; et sans vertu, la vie aussitôt perd son prix, l'éloge dû à la bonne conduite se trouve supprimé, le péché se commet sans péril, il devient impossible d'établir une différence entre les manières de vivre. Qui pourrait encore raisonnablement accuser l'homme déréglé, ou louer l'homme vertueux? Cette réponse vient d'elle-même à la bouche de tout le monde: Il ne dépend point de nous d'avoir une volonté ; c'est une puissance supérieure qui conduit les volontés humaines à se ranger à la décision du maître. Si la foi n'a pas pris naissance dans toutes les âmes, la faute n'en est donc pas à la bonté divine, mais à la disposition de ceux qui recevaient la prédication.

XXXII. Que mettent encore en avant les adversaires? Que la nature souveraine devait, avant tout, ne se prêter en aucune façon à l'épreuve de la mort, mais qu'elle aurait pu, sans en venir là, réaliser facilement son dessein par la surabondance de son pouvoir. En admettant même qu'il dût absolument en être ainsi en vertu de quelque raison mystérieuse, Dieu devait du moins ne pas accepter l'ignominie d'une mort infâme. Car quelle mort pourrait être plus infâme, dit-on, que celle de la croix?

[2] A ces objections, que répondrons-nous? Que la

μὲν ἀναγκαῖον ἡ γένεσις ἀπεργάζεται. Τὸν γὰρ ἅπαξ μετασχεῖν ἐγνωκότα τῆς ἀνθρωπότητος διὰ πάντων ἔδει γενέσθαι τῶν ἰδιωμάτων τῆς φύσεως. Εἰ τοίνυν δύο πέρασι τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς διειλημμένης ἐν τῷ ἑνὶ γενόμενος τοῦ ἐφεξῆς μὴ προσήψατο, ἡμιτελὴς ἂν ἡ πρόθεσις ἔμεινε τοῦ ἑτέρου τῶν τῆς φύσεως ἡμῶν ἰδιωμάτων οὐχ ἁψαμένου.

[3] Τάχα δ' ἄν τις δι' ἀκριβείας καταμαθὼν τὸ μυστήριον εὐλογώτερον εἴποι μὴ διὰ τὴν γένεσιν συμβεβηκέναι τὸν θάνατον, ἀλλὰ τὸ ἔμπαλιν τοῦ θανάτου χάριν παραληφθῆναι τὴν γένεσιν · οὐ γὰρ τοῦ ζῆσαι δεόμενος ὁ ἀεὶ ὢν τὴν σωματικὴν ὑποδύεται γένεσιν, ἀλλ' ἡμᾶς ἐπὶ τὴν ζωὴν ἐκ τοῦ θανάτου ἀνακαλούμενος. Ἐπεὶ οὖν ὅλης ἔδει γενέσθαι τῆς φύσεως ἡμῶν τὴν ἐκ τοῦ θανάτου πάλιν ἐπάνοδον, οἱονεὶ χεῖρα τῷ κειμένῳ ὀρέγων διὰ τοῦτο πρὸς τὸ ἡμέτερον ἐπικύψας πτῶμα, τοσοῦτον τῷ θανάτῳ προσήγγισεν, ὅσον τῆς νεκρότητος ἅψασθαι καὶ ἀρχὴν δοῦναι τῇ φύσει τῆς ἀναστάσεως τῷ ἰδίῳ σώματι, ὅλον τῇ δυνάμει συναναστήσας τὸν ἄνθρωπον.

[4] Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἄλλοθεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἡμετέρου φυράματος ὁ θεοδόχος ἄνθρωπος ἦν, ὁ διὰ τῆς ἀναστάσεως συνεπαρθεὶς τῇ θεότητι, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ καθ' ἡμᾶς σώματος ἡ τοῦ ἑνὸς τῶν αἰσθητηρίων ἐνέργεια πρὸς ἅπαν τὴν συναίσθησιν ἄγει τὸ ἡνωμένον τῷ μέρει, οὕτως, καθάπερ ἑνός τινος ὄντος ζῴου πάσης τῆς φύσεως, ἡ τοῦ μέρους ἀνάστασις ἐπὶ τὸ πᾶν διεξέρχεται, κατὰ τὸ συνεχές τε καὶ ἡνωμένον τῆς φύσεως ἐκ τοῦ μέρους ἐπὶ τὸ ὅλον συνεκδι-

naissance rend la mort inévitable. Celui qui avait une fois décidé de partager la condition humaine, devait passer par tous les états qui caractérisent notre nature. Or la vie humaine étant enfermée entre deux limites, si, après avoir franchi l'une, il n'avait pas pris contact avec la suivante, son dessein fût resté inachevé, puisqu'il n'aurait pas touché à l'un des deux états qui distinguent notre nature.

[3] Peut-être la connaissance exacte du mystère permettrait-elle de dire avec plus de vraisemblance que la naissance n'est pas la cause de la mort, mais que c'est au contraire à cause de la mort que Dieu a accepté de naître. Ce n'est pas en effet le besoin de vivre qui amène l'Éternel à se soumettre à la naissance, mais le désir de nous rappeler de la mort à l'existence. Il fallait ramener de la mort à la vie notre nature entière ; Dieu s'est donc penché sur notre cadavre afin de tendre, pour ainsi dire, la main à l'être qui gisait ; il s'est approché de la mort, jusqu'à prendre contact avec l'état de cadavre, et à fournir à la nature, au moyen de son propre corps, le point de départ de la résurrection, en ressuscitant l'homme entier par sa puissance.

[4] L'homme en qui s'était incarné Dieu, l'homme qui s'était élevé, par sa résurrection, avec la divinité, n'était en effet tiré que de notre limon. Or, de même que dans notre corps l'activité d'un seul des sens entraîne une sensation commune pour l'ensemble de l'organisme qui est uni au membre, de même, la nature tout entière formant pour ainsi dire un seul être vivant, la résurrection du membre s'étend à l'ensemble, et de la partie se communique au tout, en vertu de la

δομένη. Τί οὖν ἔξω τοῦ εἰκότος ἐν τῷ μυστηρίῳ μανθάνομεν, εἰ κύπτει πρὸς τὸν πεπτωκότα ὁ ἑστὼς ἐπὶ τὸ ἀνορθῶσαι τὸν κείμενον ; Ὁ δὲ σταυρὸς εἰ μέν τινα καὶ ἕτερον περιέχει λόγον βαθύτερον, εἰδεῖεν ἂν οἱ τῶν κρυπτῶν ἐπιίστορες. Ὃ δ' οὖν εἰς ἡμᾶς ἐκ παραδόσεως ἥκει, τοιοῦτόν ἐστιν.

[5] Ἐπειδὴ πάντα κατὰ τὸν ὑψηλότερόν τε καὶ θειότερον λόγον ἐν τῷ εὐαγγελίῳ καὶ εἴρηται καὶ γεγένηται, καὶ οὐκ ἔστιν ὅ τι μὴ τοιοῦτόν ἐστιν, ὃ οὐχὶ πάντως μίξις τις ἐμφαίνεται τοῦ θείου πρὸς τὸ ἀνθρώπινον, τῆς μὲν φωνῆς ἢ τῆς πράξεως ἀνθρωπικῶς διεξαγομένης, τοῦ δὲ κατὰ τὸ κρυπτὸν νοουμένου τὸ θεῖον ἐμφαίνοντος, ἀκόλουθον ἂν εἴη καὶ ἐν τῷ μέρει τούτῳ μὴ τὸ μὲν βλέπειν, παρορᾷν δὲ τὸ ἕτερον, ἀλλ' ἐν μὲν τῷ θανάτῳ καθορᾷν τὸ ἀνθρώπινον, ἐν δὲ τῷ τρόπῳ πολυπραγμονεῖν τὸ θειότερον. [6] Ἐπειδὴ γὰρ ἴδιόν ἐστι τῆς θεότητος τὸ διὰ πάντων ἥκειν καὶ τῇ φύσει τῶν ὄντων κατὰ πᾶν μέρος συμπαρεκτείνεσθαι · οὐ γὰρ ἄν τι διαμένοι ἐν τῷ εἶναι, μὴ ἐν τῷ ὄντι μένον · τὸ δὲ κυρίως καὶ πρώτως ὂν ἡ θεία φύσις ἐστίν, ἣν ἐξ ἀνάγκης πιστεύειν ἐν πᾶσιν εἶναι τοῖς οὖσιν ἡ διαμονὴ τῶν ὄντων καταναγκάζει · τοῦτο διὰ τοῦ σταυροῦ διδασκόμεθα, τετραχῇ τοῦ κατ' αὐτὸν σχήματος διῃρημένου, ὡς ἐκ τοῦ μέσου, καθ' ὃ πρὸς ἑαυτὸν συνάπτεται, τέσσαρας ἀριθμεῖσθαι τὰς προβολάς, ὅτι ὁ ἐπὶ τούτου ἐν τῷ καιρῷ τῆς κατὰ τὸν θάνατον οἰκονομίας διαταθεὶς ὁ τὸ πᾶν πρὸς ἑαυτὸν συνδέων τε καὶ συναρμόζων ἐστί, τὰς διαφόρους τῶν ὄντων φύσεις

continuité et de l'unité de la nature. En quoi la doctrine du mystère sort-elle donc de la vraisemblance, si celui qui est debout se penche sur celui qui gît pour le relever de sa chute? D'autre part, la croix renferme-t-elle encore un enseignement plus profond? C'est ce que savent peut-être ceux qui sont versés dans l'interprétation du sens caché. En tout cas, celui qui nous vient de la tradition, le voici.

[3] C'est suivant le sens le plus élevé et plus divin que tout a été dit et s'est passé dans l'Évangile ; d'autre part, rien n'y échappe à ce caractère de se révéler absolument comme un mélange du divin et de l'humain, la parole et les faits se déroulant d'une façon humaine, et le sens caché révélant la présence du divin. Dans ces conditions, il serait logique de ne pas considérer non plus sur ce point particulier l'un des deux éléments en négligeant l'autre, mais de voir dans la mort le côté humain, et de rechercher avec soin, dans la façon dont elle s'est produite, l'élément divin. [6] Or le propre de la Divinité c'est de se répandre à travers tout, et de s'étendre dans toutes ses parties à la nature de ce qui existe ; rien ne peut en effet subsister dans l'être, sans rester dans le sein de celui qui a l'être ; et la nature divine est ce qui existe par excellence et avant tout. Qu'elle soit partout dans l'univers, c'est ce que la permanence du monde nous oblige de toute nécessité à croire. Nous apprenons par la croix, dont la forme se partage en quatre, et nous donne à compter, à partir du centre vers lequel converge l'ensemble, quatre prolongements, nous apprenons, dis-je, que celui qui y fut étendu au moment où le plan divin s'accomplissait par sa mort,

πρὸς μίαν σύμπνοιάν τε καὶ ἁρμονίαν δι' ἑαυτοῦ συνάγων. [7] Ἐν γὰρ τοῖς οὖσιν ἢ ἄνω τι νοεῖται, ἢ κάτω, ἢ πρὸς τὰ κατὰ τὸ πλάγιον πέρατα διαβαίνει ἡ ἔννοια. Ἂν τοίνυν λογίσῃ τῶν ἐπουρανίων ἢ τῶν ὑποχθονίων ἢ τῶν καθ' ἑκάτερον τοῦ παντὸς περάτων τὴν σύστασιν, πανταχοῦ τῷ λογισμῷ σου προαπαντᾷ ἡ θεότης, μόνη κατὰ πᾶν μέρος τοῖς οὖσιν ἐνθεωρουμένη καὶ ἐν τῷ εἶναι τὰ πάντα συνέχουσα.

[8] Εἴτε δὴ θεότητα τὴν φύσιν ταύτην ὀνομάζεσθαι χρὴ εἴτε λόγον εἴτε δύναμιν εἴτε σοφίαν εἴτε ἄλλο τι τῶν ὑψηλῶν τε καὶ μᾶλλον ἐνδείξασθαι δυναμένων τὸ ὑπερκείμενον, οὐδὲν ὁ λόγος ἡμῶν περὶ φωνῆς ἢ ὀνόματος ἢ τύπου ῥημάτων διαφέρεται. Ἐπεὶ οὖν πᾶσα πρὸς αὐτὸν ἡ κτίσις βλέπει, καὶ περὶ αὐτόν ἐστι, καὶ δι' ἐκείνου πρὸς ἑαυτὴν συμφυὴς γίνεται, τῶν ἄνω τοῖς κάτω καὶ τῶν πλαγίων πρὸς ἄλληλα δι' ἐκείνου συμφυομένων, ἔδει μὴ μόνον δι' ἀκοῆς ἡμᾶς πρὸς τὴν τῆς θεότητος κατανόησιν χειραγωγεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ τὴν ὄψιν γενέσθαι τῶν ὑψηλοτέρων νοημάτων διδάσκαλον, ὅθεν καὶ ὁ μέγας ὁρμηθεὶς Παῦλος μυσταγωγεῖ τὸν ἐν Ἐφέσῳ λαόν, δύναμιν αὐτοῖς ἐντιθεὶς διὰ τῆς διδασκαλίας πρὸς τὸ γνῶναι τί ἐστι τὸ βάθος καὶ τὸ ὕψος, τό τε πλάτος καὶ τὸ μῆκος [*Eph.*, III, 18]. [9] Ἑκάστην γὰρ τοῦ σταυροῦ προβολὴν ἰδίῳ ῥήματι κατονομάζει, ὕψος μὲν τὸ ὑπερέχον, βάθος δὲ τὸ ὑποκείμενον, πλάτος τε καὶ μῆκος τὰς πλαγίας ἐκτάσεις λέγων. Καὶ σαφέστερον ἑτέρωθι τὸ τοιοῦτον νόημα πρὸς Φιλιππησίους, οἶμαι, ποιεῖ οἷς φησὶν [*Phil.*, II, 10] ὅτι Ἐν τῷ ὀνόματι

est celui qui unit étroitement et ajuste à lui-même l'univers, en ramenant par sa propre personne à un seul accord et à une seule harmonie les diverses natures du monde. [7] Ce que la pensée conçoit dans le monde est en effet soit en haut, soit en bas, à moins qu'elle n'arrive, en le traversant, aux limites qui bornent les côtés. Si donc elle réfléchit à l'organisation des êtres célestes ou souterrains, ou de ceux qui sont aux deux extrémités de l'univers, partout la divinité se présente d'abord à la réflexion ; seule, elle s'observe en toutes les parties du monde et maintient toutes choses dans l'existence.

[8] Cette nature, doit-on la nommer divinité, raison, puissance, sagesse, ou lui donner quelque autre appellation sublime, capable de désigner plus clairement l'être souverain ? Notre doctrine ne dispute nullement sur un nom ou sur une forme de langage. Donc puisque toute la création se ramène à cet être et tourne autour de lui, et tient de lui sa cohésion, le haut y étant, grâce à lui, étroitement uni avec le bas, et les côtés l'un avec l'autre, nous devions être non seulement amenés par l'ouïe à la connaissance de la divinité, mais encore être instruits par la vue des conceptions supérieures. C'est de là qu'est parti le grand Paul quand il initie le peuple d'Éphèse, et lui donne par son enseignement le moyen de connaître ce que représentent la profondeur, la hauteur, la largeur et la longueur. [9] Il désigne en effet par un mot spécial chaque prolongement de la croix ; il nomme hauteur la partie supérieure, profondeur la partie inférieure, largeur et longueur les bras latéraux. Et il rend cette idée encore plus claire, à mon avis, quand il s'adresse aux Philippiens : « Au nom de Jésus-Christ, dit-

Ἰησοῦ Χριστοῦ πᾶν γόνυ κάμψει ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων. Ἐνταῦθα τὴν μέσην κεραίαν μιᾷ προσηγορίᾳ διαλαμβάνει, πᾶν τὸ διὰ μέσου τῶν ἐπουρανίων καὶ ὑποχθονίων ὀνομάσας ἐπίγειον.

[10] Τοῦτο μεμαθήκαμεν περὶ τοῦ σταυροῦ τὸ μυστήριον. Τὰ δὲ ἀπὸ τούτου τοιαῦτα κατὰ τὸ ἀκόλουθον περιέχει ὁ λόγος, ὡς ὁμολογεῖσθαι καὶ παρὰ τῶν ἀπίστων μηδὲν ἀλλότριον εἶναι τῆς θεοπρεποῦς ὑπολήψεως. Τὸ γὰρ μὴ ἐμμεῖναι τῷ θανάτῳ, καὶ τὰς διὰ τοῦ σιδήρου κατὰ τοῦ σώματος γενομένας πληγὰς [Jean, xix, 34] μηδὲν ἐμπόδιον πρὸς τὸ εἶναι ποιήσασθαι, κατ' ἐξουσίαν τε φαίνεσθαι μετὰ τὴν ἀνάστασιν τοῖς μαθηταῖς, ὅτε βούλοιτο παρεῖναί τε αὐτοῖς μὴ ὁρώμενον καὶ ἐν μέσῳ γίγνεσθαι, μηδὲν τῆς εἰσόδου τῆς διὰ τῶν θυρῶν προσδεόμενον [Jean, xx, 19], ἐνισχύειν τε τοὺς μαθητὰς τῇ προσφυσήσει τοῦ πνεύματος [Jean, xx, 22], ἐπαγγέλλεσθαί τε καὶ τὸ μετ' αὐτῶν εἶναι [Matt., xxviii, 20], καὶ μηδενὶ μέσῳ διατειχίζεσθαι, καὶ τῷ μὲν φαινομένῳ πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀνιέναι [*Actes*, i, 9], τῷ δὲ νοουμένῳ πανταχοῦ εἶναι, καὶ ὅσα τοιαῦτα περιέχει ἡ ἱστορία, οὐδὲν τῆς ἐκ τῶν λογισμῶν συμμαχίας προσδεέται πρὸς τὸ θεῖά τε εἶναι καὶ τῆς ὑψηλῆς καὶ ὑπερεχούσης δυνάμεως. [11] Περὶ ὧν οὐδὲν οἶμαι δεῖν καθ' ἕκαστον διεξιέναι, αὐτόθεν τοῦ λόγου τὸ ὑπὲρ τὴν φύσιν ἐμφαίνοντος. Ἀλλ' ἐπειδὴ μέρος τι τῶν μυστικῶν διδαγμάτων καὶ ἡ κατὰ τὸ λουτρόν ἐστιν οἰκονομία, ὃ εἴτε

il, tout genou fléchira dans le ciel, sur la terre, et sous la terre. » Ici, il comprend dans une seule et même appellation la traverse centrale, désignant par ces mots : sur la terre, tout l'intervalle entre les habitants du ciel et ceux qui sont sous la terre.

[10] Voilà le mystère qui nous a été enseigné au sujet de la croix. Quant aux faits qui viennent à la suite dans le récit, leur enchaînement est si naturel que, de l'aveu des incrédules eux-mêmes, rien n'y est étranger à l'idée qu'on doit se faire de Dieu. Que le Sauveur ne soit pas resté dans la mort, que les blessures faites au corps par la lance ne soient pas devenues un obstacle à son existence, qu'après la résurrection il soit apparu librement à ses disciples, quand il désirait être à leurs côtés, en restant invisible, et se trouver au milieu d'eux, sans avoir besoin d'entrer par les portes, qu'il ait fortifié les disciples en leur insufflant l'esprit, qu'il leur ait annoncé aussi qu'il était avec eux et que rien ne les séparait de lui, que les yeux l'aient vu s'élever au ciel, tandis que la pensée le sent partout, voilà des faits qui n'ont pas besoin de l'aide du raisonnement pour révéler leur nature divine, ou pour dénoter la puissance sublime et supérieure. [11] Il est inutile, ce me semble, de les passer en revue l'un après l'autre, car le récit en fait éclater de lui-même le caractère surnaturel. Mais puisque les dispositions divines relatives à la purification par l'eau font partie, elles aussi, des enseignements

βάπτισμα εἴτε φώτισμα εἴτε παλιγγενεσίαν βούλοιτό τις ὀνομάζειν, οὐδὲν πρὸς τὴν ὀνομασίαν διαφερόμεθα, καλῶς ἂν ἔχοι καὶ περὶ τούτου βραχέα διεξελθεῖν.

XXXIII. Ἐπειδὰν γὰρ παρ' ἡμῶν τὸ τοιοῦτον ἀκούσωσιν, ὅτι, τοῦ θνητοῦ πρὸς τὴν ζωὴν μεταβαίνοντος, ἀκόλουθον ἦν τῆς πρώτης γενέσεως ἐπὶ τὸν θνητὸν παραγούσης βίον ἑτέραν γένεσιν ἐξευρεθῆναι, μήτε ἀπὸ φθορᾶς ἀρχομένην, μήτε εἰς φθορὰν καταλήγουσαν, ἀλλ' εἰς ἀθάνατον ζωὴν τὸν γεγεννημένον παράγουσαν, ἵν', ὥσπερ ἐκ θνητῆς γενέσεως θνητὸν ἐξ ἀνάγκης τὸ γεγεννήμενον ὑπέστη, οὕτως ἐκ τῆς μὴ παραδεχομένης φθορὰν τὸ γεννώμενον κρεῖττον γένηται τῆς ἐκ τοῦ θανάτου φθορᾶς · ἐπειδὰν οὖν τούτων καὶ τῶν τοιούτων ἀκούσωσιν καὶ προδιδαχθῶσι τὸν τρόπον, ὅτι εὐχὴ πρὸς θεὸν καὶ χάριτος οὐρανίας ἐπίκλησις καὶ ὕδωρ καὶ πίστις ἐστὶ δι' ὧν τὸ τῆς ἀναγεννήσεως πληροῦται μυστήριον, δυσπειθῶς ἔχουσι πρὸς τὸ φαινόμενον βλέποντες, ὡς οὐ συμβαῖνον τῇ ἐπαγγελίᾳ τὸ σωματικῶς ἐνεργούμενον. Πῶς γάρ, φασίν, εὐχὴ καὶ δυνάμεως θείας ἐπίκλησις, ἐπὶ τοῦ ὕδατος γινομένη ζωῆς ἀρχηγὸς τοῖς μυηθεῖσι γίνεται;

[2] Πρὸς οὕς, εἴπερ μὴ λίαν ἔχοιεν ἀντιτύπως, ἁπλοῦς ἐξαρκεῖ λόγος πρὸς τὴν τοῦ δόγματος ἀγαγεῖν συγκατάθεσιν. Ἀντερωτήσωμεν γάρ, τοῦ τρόπου τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως πᾶσιν ὄντος προδήλου, πῶς ἄνθρωπος ἐκεῖνο

révélés, — qu'on veuille les nommer baptême, illumination ou régénération, nous ne disputerons pas sur la forme du mot, — il serait bon là-dessus encore de dire quelques mots.

XXXIII. Les adversaires en effet nous entendent tenir des propos de ce genre : « Dans le passage de l'être mortel à la vie, il était logique, puisque la première naissance conduisait à l'existence mortelle, qu'une autre naissance fût trouvée, ne commençant pas par la corruption, et n'aboutissant pas à la corruption, mais amenant l'être, une fois né, à une existence immortelle. De même que l'être qui avait reçu le jour se trouvait nécessairement mortel au sortir d'une naissance mortelle, de même cette naissance exempte de corruption a pour but de faire triompher l'être engendré de la corruption produite par la mort. » Quand ils entendent donc ces propos et d'autres du même genre, et qu'on commence par les instruire de la forme du baptême, en leur disant qu'une prière à Dieu, l'invocation de la grâce céleste, de l'eau et la foi sont les moyens par lesquels s'accomplit le mystère de la régénération, ils restent incrédules, en considérant les dehors, parce que suivant eux l'acte accompli sous une forme matérielle ne s'accorde pas avec la promesse divine. Comment en effet, disent-ils, une prière, et l'invocation de la puissance divine, que l'on fait sur l'eau, deviennent-elles une source de vie pour les initiés ?

[2] Ces incrédules, s'ils ne font pas une résistance excessive, une simple réponse suffit pour les amener à accepter la doctrine. Demandons-leur en effet à notre tour, puisque le mode de la naissance charnelle est très

γίνεται τὸ εἰς ἀφορμὴν τῆς συστάσεως τοῦ ζῴου καταβαλλόμενον. Ἀλλὰ μὴν οὐδεὶς ἐπ' ἐκείνου λόγος ἐστὶν ὁ λογισμῷ τινὶ τὸ πιθανὸν ἐφευρίσκων. Τί γὰρ κοινὸν ἔχει ὅρος ἀνθρώπου πρὸς τὴν ἐν ἐκείνῳ θεωρουμένην ποιότητα συγκρινόμενος; Ἄνθρωπος λογικόν τι χρῆμα καὶ διανοητικόν ἐστι, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν · ἐκεῖνο δὲ ὑγρᾷ τινὶ ἐνθεωρεῖται ποιότητι, καὶ πλεῖον οὐδὲν τοῦ κατ' αἴσθησιν ὁρωμένου καταλαμβάνει ἡ ἔννοια.

[3] Ἣν τοίνυν εἰκός ἐστιν ἀπόκρισιν ἡμῖν γενέσθαι παρὰ τῶν ἐρωτηθέντων ὅτι πῶς ἐστὶ πιστὸν ἐξ ἐκείνου συστῆναι ἄνθρωπον, τοῦτο καὶ περὶ τῆς διὰ τοῦ ὕδατος γινομένης ἀναγεννήσεως ἐρωτηθέντες ἀποκρινούμεθα. Ἐκεῖ τε γὰρ πρόχειρόν ἐστιν ἑκάστῳ τῶν ἠρωτημένων εἰπεῖν ὅτι θείᾳ δυνάμει ἐκεῖνο ἄνθρωπος γίνεται, ἧς μὴ παρούσης ἀκίνητόν ἐστιν ἐκεῖνο καὶ ἀνενέργητον. Εἰ οὖν ἐκεῖ οὐ τὸ ὑποκείμενον ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ἡ θεία δύναμις πρὸς ἀνθρώπου φύσιν μεταποιεῖ τὸ φαινόμενον, τῆς ἐσχάτης ἂν εἴη ἀγνωμοσύνης ἐκεῖ τοσαύτην τῷ θεῷ προσμαρτυροῦντας δύναμιν ἀτονεῖν ἐν τῷ μέρει τούτῳ τὸ θεῖον οἴεσθαι πρὸς τὴν ἐκπλήρωσιν τοῦ θελήματος.

[4] Τί κοινόν, φασίν, ὕδατι καὶ ζωῇ; Τί δὲ κοινόν, πρὸς αὐτοὺς ἐροῦμεν, ὑγρότητι καὶ εἰκόνι θεοῦ; Ἀλλ'

clair pour tout le monde, comment la semence d'où doit sortir la formation de l'être vivant devient un homme. Mais bien certainement il n'y a sur ce point aucune théorie qui en découvre, par quelque procédé de raisonnement, l'explication probable. Qu'ont de commun en effet, si on les compare, la définition de l'homme, et la qualité qui s'observe dans cette semence ? L'homme est un être doué de raison et d'intelligence, capable de pensée et de connaissance ; cette semence nous apparaît avec une qualité d'humidité, et la réflexion n'y conçoit rien de plus que ce que distingue la sensation.

[3] La réponse que l'on nous ferait sans doute à cette question : Comment est-il probable que l'homme se soit formé de cette semence ? cette réponse, nous la ferons aussi, si l'on nous interroge sur la régénération effectuée par l'eau. Dans le premier cas, en effet, chaque personne interrogée a ces mots à la bouche : « C'est par un effet de la puissance divine que cette semence devient un homme ; sans elle, la semence resterait inerte et inefficace. » Si donc, dans ce cas-là, ce n'est pas la matière qui produit l'homme, si c'est la puissance divine qui transforme en nature humaine ce que nous voyons, il serait de la dernière démence et de la dernière injustice de reconnaître à Dieu, dans le premier cas, une si grande puissance, et de s'imaginer, dans le second, que la Divinité n'a plus la force d'accomplir son dessein.

[4] Qu'y a-t-il de commun, disent-ils, entre l'eau et la vie ? Et qu'y a-t-il de commun, leur répondrons-nons, entre cet élément humide et l'image de Dieu ? Mais dans le cas-là, il n'y a point à s'étonner si

οὐδὲν ἐκεῖ τὸ παράδοξον, εἰ θεοῦ βουλομένου πρὸς τὸ τιμιώτατον ζῷον τὸ ὑγρὸν μεταβαίνει. Τὸ ἴσον καὶ ἐπὶ τούτου φαμὲν μηδὲν εἶναι θαυμαστὸν εἰ θείας δυνάμεως παρουσία πρὸς ἀφθαρσίαν μετασκευάζει τὸ ἐν τῇ φθαρτῇ φύσει γενόμενον.

XXXIV. Ἀλλὰ ζητοῦσιν ἀπόδειξιν τοῦ παρεῖναι τὸ θεῖον ἐπὶ ἁγιασμῷ τῶν γινομένων καλουμένον. Ὁ δὲ τοῦτο ζητῶν ἀναγνώτω πάλιν τὰ κατόπιν ἐξητασμένα. Ἡ γὰρ κατασκευὴ τοῦ τὴν διὰ σαρκὸς ἡμῖν ἐπιφανεῖσαν δύναμιν ἀληθῶς θείαν εἶναι τοῦ παρόντος λόγου συνηγορία γίνεται.

[2] Δειχθέντος γὰρ τοῦ θεὸν εἶναι τὸν ἐν σαρκὶ φανερωθέντα, τοῖς διὰ τῶν γινομένων θαύμασι τὴν φύσιν ἑαυτοῦ δείξαντα, συναπεδείχθη τὸ παρεῖναι τοῖς γινομένοις αὐτὸν κατὰ πάντα καιρὸν ἐπικλήσεως. Ὥσπερ γὰρ ἑκάστου τῶν ὄντων ἔστι τις ἰδιότης ἡ τὴν φύσιν γνωρίζουσα, οὕτως ἴδιον τῆς θείας φύσεώς ἐστιν ἡ ἀλήθεια. Ἀλλὰ μὴν ἀεὶ παρέσεσθαι τοῖς ἐπικαλουμένοις [Matt., vii, 7 ; Jean, xiv, 13 ; xv, 7. 16 ; xvi, 23] ἐπήγγελται, καὶ ἐν μέσῳ τῶν πιστευόντων εἶναι [Matt., xviii, 20 ; xxviii, 20], καὶ ἐν πᾶσι μένειν καὶ ἑκάστῳ συνεῖναι [Jean, xiv, 23]. Οὐκέτ' οὖν ἂν ἑτέρας εἰς τὸ παρεῖναι τὸ θεῖον τοῖς γινομένοις ἀποδείξεως προσδεοίμεθα, τὸ μὲν θεὸν εἶναι διὰ τῶν θαυμάτων αὐτῶν πεπιστευκότες, ἴδιον δὲ τῆς θεότητος τὸ ἀμίκτως πρὸς τὸ ψεῦδος ἔχειν εἰδότες, ἐν δὲ τῷ ἀψευδεῖ τῆς ὑποσχέσεως παρεῖναι τὸ ἐπηγγελμένον οὐκ ἀμφιβάλλοντες.

[3] Τὸ δὲ προηγεῖσθαι τὴν διὰ τῆς εὐχῆς κλῆσιν τῆς

l'élément humide se transforme par la volonté de Dieu pour devenir l'être vivant le plus élevé en dignité. Il en est de même dans le cas présent. Nous soutenons qu'il n'y a rien d'extraordinaire si la présence de la puissance divine fait passer à l'incorruptibilité l'être qui a pris naissance dans la nature corruptible.

XXXIV. Mais ils cherchent une preuve de la présence de la divinité quand on l'invoque pour sanctifier la cérémonie. Que celui qui fait cette recherche relise ce qui a été précédemment examiné. En établissant en effet le caractère vraiment divin de la puissance qui s'est manifestée à nous par la chair, nous avons fourni un appui à la question présente.

[2] En démontrant la divinité de celui qui nous est apparu sous une forme charnelle, et qui a révélé sa nature par les miracles accomplis au cours de sa vie, on a démontré du même coup que sa présence se produisait chaque fois qu'il était invoqué. Toute chose en effet a un caractère particulier qui fait connaître sa nature ; le propre de la nature divine, c'est la vérité. Or Dieu a promis d'être toujours aux côtés de ceux qui l'invoqueraient, et au milieu de ses fidèles, de rester avec tous, et d'être en relation avec chacun. Nous n'aurions donc plus besoin d'une autre preuve de la présence de la divinité, si les miracles mêmes nous ont déjà donné foi à son caractère divin, si nous savons que le propre de la divinité c'est d'être pure de mensonge, et si, nous fondant sur le caractère véridique de la promesse, nous ne mettons pas en doute la présence de la chose promise.

[3] L'invocation adressée dans la prière précède la dis-

θείας οἰκονομίας περιουσία τίς ἐστι τῆς ἀποδείξεως τοῦ κατὰ θεὸν ἐπιτελεῖσθαι τὸ ἐνεργούμενον. Εἰ γὰρ ἐπὶ τοῦ ἑτέρου τῆς ἀνθρωποποιίας εἴδους αἱ τῶν γεννώντων ὁρμαί, κἂν μὴ ἐπικληθῇ παρ' αὐτῶν δι' εὐχῆς τὸ θεῖον, τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει, καθὼς ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἴρηται, διαπλάσσουσι τὸ γεννώμενον, ἧς χωρισθείσης ἄπρακτός ἐστιν ἡ σπουδὴ καὶ ἀνόνητος, πόσῳ μᾶλλον ἐν τῷ πνευματικῷ τῆς γεννήσεως τρόπῳ, καὶ θεοῦ παρέσεσθαι τοῖς γινομένοις ἐπηγγελμένου καὶ τὴν παρ' ἑαυτοῦ δύναμιν ἐντεθεικότος τῷ ἔργῳ, καθὰ πεπιστεύκαμεν, καὶ τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως πρὸς τὸ σπουδαζόμενον τὴν ὁρμὴν ἐχούσης, εἰ συμπαραληφθείη καθηκόντως ἡ διὰ τῆς εὐχῆς συμμαχία, μᾶλλον ἐπιτελὲς ἔσται τὸ σπουδαζόμενον ;

[4] Καθάπερ γὰρ οἱ ἐπιφαῦσαι τὸν ἥλιον αὐτοῖς εὐχόμενοι τῷ θεῷ οὐδὲν ἀμβλύνουσι τὸ πάντως γινόμενον, οὐδὲ μὴν ἄχρηστον εἶναί τις φήσει τὴν τῶν προσευχομένων σπουδήν, εἰ περὶ τοῦ πάντως ἐσομένου τὸν θεὸν ἱκετεύουσιν, οὕτως οἱ πεπεισμένοι κατὰ τὴν ἀψευδῆ τοῦ ἐπαγγειλαμένου ὑπόσχεσιν πάντως παρεῖναι τὴν χάριν τοῖς διὰ τῆς μυστικῆς ταύτης οἰκονομίας ἀναγεννωμένοις ἢ προσθήκην τινὰ ποιοῦνται τῆς χάριτος, ἢ τὴν οὖσαν οὐκ ἀποστρέφουσιν. Τὸ γὰρ πάντως συνεῖναι διὰ τὸ θεὸν εἶναι τὸν ἐπαγγειλάμενον πεπίστευται · ἡ δὲ τῆς θεότητος μαρτυρία διὰ τῶν θαυμάτων ἐστίν. Ὥστε διὰ πάντων τὸ παρεῖναι τὸ θεῖον οὐδεμίαν ἀμφιβολίαν ἔχει.

pensation de la grâce divine : c'est une preuve surabondante que l'acte en train de s'accomplir est amené par Dieu à son entier achèvement. Et en effet, dans l'autre forme de la procréation de l'homme, l'impulsion fournie par les parents, même s'ils n'invoquent pas dans une prière la divinité, arrive, par un effet de la puissance divine, comme on l'a dit plus haut, à former l'être engendré, tandis que sans elle leur effort est vain et inutile. S'il en est ainsi, combien plus complet sera, dans la forme spirituelle de la génération, l'effet recherché, puisque Dieu a promis d'être présent, et a déposé dans l'acte accompli, comme l'a admis notre foi, le pouvoir émanant de sa personne, et puisque notre propre volonté est tendue vers l'objet désiré ; combien plus complet, dis-je, si le secours de la prière vient s'y ajouter comme il convient ?

[4] Ceux qui prient Dieu de faire lever sur eux le soleil n'affaiblissent en rien un phénomène qui se produit quoi qu'il arrive, et même on ne saurait taxer d'inutile leur empressement à prier, quand ils demandent à Dieu ce qui se produirait dans tous les cas. De même, les esprits persuadés que la grâce assistera, selon la promesse véridique qui a été faite, les hommes régénérés par la dispensation de ce sacrement, ou bien ajoutent ainsi à la grâce, ou bien ne détournent point celle qui existe. Car la divinité de celui qui a fait la promesse nous a portés à croire que la grâce est présente dans tous les cas, et le témoignage de cette divinité nous est donné par les miracles. De sorte que tout nous interdit de mettre en doute la présence de la Divinité.

XXXV. Ἡ δὲ εἰς τὸ ὕδωρ κάθοδος καὶ τὸ εἰς τρὶς ἐν αὐτῷ γενέσθαι τὸν ἄνθρωπον, ἕτερον ἐμπεριέχει μυστήριον. Ἐπειδὴ γὰρ ὁ τῆς σωτηρίας ἡμῶν τρόπος οὐ τοσοῦτον ἐκ τῆς κατὰ τὴν διδαχὴν ὑφηγήσεως ἐνεργὸς γέγονεν ὅσον δι' αὐτῶν ὧν ἐποίησεν ὁ τὴν πρὸς τὸν ἄνθρωπον ὑποστὰς κοινωνίαν, ἔργῳ τὴν ζωὴν ἐνεργήσας, ἵνα διὰ τῆς ἀναληφθείσης παρ' αὐτοῦ καὶ συναποθεωθείσης σαρκὸς ἅπαν συνδιασωθῇ τὸ συγγενὲς αὐτῇ καὶ ὁμόφυλον, ἀναγκαῖον ἦν ἐπινοηθῆναί τινα τρόπον, ἐν ᾧ τις ἦν συγγένειά τε καὶ ὁμοιότης ἐν τοῖς γινομένοις παρὰ τοῦ ἑπομένου πρὸς τὸν ἡγούμενον. Χρὴ τοίνυν ἰδεῖν ἐν τίσιν ὁ τῆς ζωῆς ἡμῶν καθηγησάμενος ἐθεωρήθη, ἵνα, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος [*Heb.*, II, 10], κατὰ τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας ἡμῶν κατορθωθῇ τοῖς ἑπομένοις ἡ μίμησις.

[2] Ὥσπερ γὰρ παρὰ τῶν πεπαιδευμένων τὰ τακτικὰ πρὸς τὴν ὁπλιτικὴν ἐμπειρίαν ἀνάγονται οἱ δι' ὧν βλέπουσιν πρὸς τὴν εὔρυθμόν τε καὶ ἐνόπλιον κίνησιν παιδευόμενοι, ὁ δὲ μὴ πράττων τὸ προδεικνύμενον ἀμέτοχος τῆς τοιαύτης ἐμπειρίας μένει, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τῷ πρὸς τὴν σωτηρίαν ἡμῶν ἐξηγουμένῳ πάντως οἷς ἴση πρὸς τὸ ἀγαθόν ἐστιν ἡ σπουδὴ ὁμοίως ἐπάναγκες διὰ μιμήσεως ἕπεσθαι, τὸ παρ' αὐτοῦ προδειχθὲν εἰς ἔργον ἄγοντας. Οὐ γάρ ἔστι πρὸς τὸ ἴσον καταντῆσαι πέρας, μὴ διὰ τῶν ὁμοίων ὁδεύσαντας. [3] Καθάπερ γὰρ οἱ τὰς τῶν λαβυρίνθων πλάνας διεξελθεῖν ἀμηχανοῦντες, εἴ τινος ἐμπείρως ἔχοντος ἐπιτύχοιεν, κατόπιν ἑπόμενοι τὰς ποικίλας τε καὶ ἀπατηλὰς

XXXV. L'entrée de l'homme dans l'eau, et sa triple immersion renferment un autre mystère. Le procédé employé pour notre salut doit son efficacité moins à la direction de la doctrine qu'aux actes mêmes de celui qui a accepté de partager la condition de l'homme : il a donné à la vie une réalité effective, pour qu'au moyen de la chair revêtue par lui et déifiée avec lui, se trouvât sauvé en même temps ce qui est apparenté à la chair et de même nature. Dans ces conditions, il était nécessaire d'imaginer un procédé où les actes accomplis par celui qui suit eussent une affinité et une analogie avec celui qui conduit. Il faut donc voir avec quels caractères nous est apparu le guide de notre vie, afin que, selon la parole de l'Apôtre, l'imitation de ceux qui suivent, se réglant sur l'auteur de notre salut, ait un heureux résultat.

[2] Les hommes rompus aux exercices militaires dressent les conscrits à la manœuvre, en leur montrant pour les instruire le mouvement bien rythmé de la marche militaire, mais si l'on ne suit l'exemple donné, on n'acquiert pas cette sorte de science; de même, les hommes animés d'un zèle égal pour le bien doivent, de toute nécessité, suivre par une exacte imitation le guide qui nous conduit à notre salut, et mettre à exécution l'exemple qu'il donne. Il est impossible en effet d'atteindre un but semblable, si l'on ne suit pas un chemin analogue.

[3] Ceux qui, perdus dans les sinuosités d'un labyrinthe ne savent en sortir, et qui rencontrent une personne familiarisée avec ce dédale, arrivent, en marchant derrière, à parcourir jusqu'au bout les détours

τῶν οἴκων ἀναστροφὰς διεξέρχονται, οὐκ ἂν διεξελθόντες, μὴ κατ' ἴχνος ἑπόμενοι τῷ προάγοντι, οὕτω μοι νόησον καὶ τὸν τοῦ βίου τούτου λαβύρινθον ἀδιεξίτητον εἶναι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, εἰ μή τις τῆς αὐτῆς ὁδοῦ λάβοιτο δι' ἧς ὁ ἐν αὐτῷ γενόμενος ἔξω κατέστη τοῦ περιέχοντος.

[4] Λαβύρινθον δέ φημι τροπικῶς τὴν ἀδιέξοδον τοῦ θανάτου φρουράν, ᾗ τὸ δείλαιον τοῦ ἀνθρώπου γένος περιεσχέθη. Τί οὖν περὶ τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἐθεασάμεθα ; τριήμερον νέκρωσιν καὶ πάλιν ζωήν. Οὐκοῦν χρή τι τοιοῦτον καὶ ἐν ἡμῖν ἐπινοηθῆναι ὁμοίωμα. Τίς οὖν ἐστὶν ἡ ἐπίνοια δι' ἧς καὶ ἐν ἡμῖν πληροῦται τοῦ παρ' ἐκείνου γεγονότος ἡ μίμησις ;

[5] Ἅπαν τὸ νεκρωθὲν οἰκεῖόν τινα καὶ κατὰ φύσιν ἔχει χῶρον, τὴν γῆν, ἐν ᾗ κλίνεταί τε καὶ κατακρύπτεται. Πολλὴν δὲ πρὸς ἄλληλα τὴν συγγένειαν ἔχει γῆ τε καὶ ὕδωρ, μόνα τῶν στοιχείων βαρέα τε ὄντα καὶ κατωφερῆ, καὶ ἐν ἀλλήλοις μένοντα καὶ δι' ἀλλήλων κρατούμενα. Ἐπεὶ οὖν τοῦ καθηγουμένου τῆς ζωῆς ἡμῶν ὁ θάνατος ὑπόγειος κατὰ τὴν κοινὴν γέγονε φύσιν, ἡ τοῦ θανάτου μίμησις ἡ παρ' ἡμῶν γινομένη ἐν τῷ γείτονι διατυποῦται στοιχείῳ. [6] Καὶ ὡς ἐκεῖνος ὁ ἄνωθεν ἄνθρωπος [Jean, iii, 31 ; I *Cor.*, xv, 47] ἀναλαβὼν τὴν νεκρότητα μετὰ τὴν ὑπόγειον θέσιν τριταῖος ἐπὶ τὴν ζωὴν πάλιν ἀνέδραμεν, οὕτω πᾶς ὁ συνημμένος κατὰ τὴν τοῦ σώματος φύσιν ἐκείνῳ πρὸς τὸ αὐτὸ κατόρθωμα βλέπων, τὸ κατὰ τὴν ζωὴν λέγω πέρας, ἀντὶ γῆς τὸ ὕδωρ ἐπιχεάμενος καὶ ὑποδὺς τὸ

compliqués et trompeurs de l'édifice ; ils n'en seraient pas sortis, s'ils n'avaient suivi les pas de leur guide : représentez-vous de même que le labyrinthe de la vie serait inextricable pour la nature humaine, si l'on ne prenait la route qui a conduit hors de l'enceinte Celui qui y est entré.

[4] Par labyrinthe, j'entends au figuré la prison sans issue de la mort, où avait été enfermé l'infortuné genre humain. Qu'avons-nous donc vu se produire pour l'auteur de notre salut ? Pendant trois jours il est resté dans la mort, puis il est revenu à la vie. Il nous faut donc imaginer pour nous-mêmes quelque chose d'analogue. Quelle est l'invention qui nous permettra de reproduire intégralement sa conduite ?

[5] Tout être une fois mort a un séjour approprié, qui lui est fixé par la nature ; c'est la terre où il est étendu et enseveli. Or il y a une étroite affinité entre la terre et l'eau ; ce sont les seuls éléments doués de pesanteur et portés à descendre ; seuls ils subsistent l'un dans l'autre et sont absorbés l'un par l'autre. Puisque le guide de notre vie est descendu sous la terre en mourant, suivant la condition commune, l'imitation de sa mort que nous poursuivons est figurée dans l'élément qui s'en rapproche. [6] Et de même que Lui, l'Homme venu d'en haut, après avoir accepté l'état de cadavre et avoir été déposé dans la terre, est revenu à la vie le troisième jour, de même quiconque se trouve uni à lui selon la nature charnelle, s'il a en vue le même résultat heureux, je veux dire s'il a la vie pour but, reproduit, en répandant sur lui de l'eau, en

στοιχεῖον ἐν τρισὶ περιόδοις τὴν τριήμερον τῆς ἀναστάσεως χάριν ἀπεμιμήσατο.

[7] Εἴρηται δὲ τὸ τοιοῦτον καὶ ἐν τοῖς φθάσασιν, ὅτι κατ' οἰκονομίαν ἐπῆκται τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει παρὰ τῆς θείας προνοίας ὁ θάνατος, ὥστε τῆς κακίας ἐν τῇ διαλύσει τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς ἐκρυείσης πάλιν διὰ τῆς ἀναστάσεως σῶον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀκέραιον καὶ πάσης τῆς κατὰ κακίαν ἐπιμιξίας ἀλλότριον ἀναστοιχειωθῆναι τὸν ἄνθρωπον. Ἀλλ' ἐπὶ μὲν τοῦ καθηγουμένου τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὸ τέλειον ἡ κατὰ τὸν θάνατον ἔσχεν οἰκονομία, κατὰ τὸν ἴδιον σκοπὸν ἐντελῶς πληρωθεῖσα. [8] Διεστάλη τε γὰρ διὰ τοῦ θανάτου τὰ ἡνωμένα καὶ πάλιν συνήχθη τὰ διακεκριμένα, ὡς ἂν καθαρθείσης τῆς φύσεως ἐν τῇ τῶν συμφυῶν διαλύσει, ψυχῆς τε λέγω καὶ σώματος, πάλιν ἡ τῶν κεχωρισμένων ἐπάνοδος τῆς ἀλλοτρίας ἐπιμιξίας καθαρεύουσα γένοιτο· ἐπὶ δὲ τῶν ἀκολουθούντων τῷ καθηγουμένῳ οὐ χωρεῖ τὴν ἀκριβῆ μίμησιν δι' ὅλων ἡ φύσις, ἀλλ' ὅσον δυνατῶς ἔχει, τοσοῦτον νῦν παραδεξαμένη, τὸ λεῖπον τῷ μετὰ ταῦτα ταμιεύεται χρόνῳ.

[9] Τί οὖν ἔστιν ὃ μιμεῖται; Τὸ τῆς ἐμμιχθείσης κακίας ἐν τῇ τῆς νεκρώσεως εἰκόνι τῇ γενομένῃ διὰ τοῦ ὕδατος τὸν ἀφανισμὸν ἐμποιῆσαι, οὐ μὴν τελείως ἀφανισμὸν, ἀλλά τινα διακοπὴν τῆς τοῦ κακοῦ συνεχείας, συνδραμόντων δύο πρὸς τὴν τῆς κακίας ἀναίρεσιν, τῆς τε τοῦ πλημμελήσαντος μεταμελείας καὶ τῆς τοῦ θανάτου μιμήσεως, δι' ὧν ἐκλύεταί πως ὁ ἄνθρωπος τῆς πρὸς τὸ κακὸν συμφυΐας,

guise de terre, et en se plongeant à trois reprises dans cet élément, la grâce obtenue après le troisième jour.

[7] On a déjà dit plus haut que la mort a été introduite à dessein dans la nature humaine par la prévoyance divine, pour que le vice s'étant une fois écoulé dans la séparation du corps et de l'âme l'homme reconstitué par la résurrection se retrouvât intact, libre de passions, pur et exempt de tout mélange avec le vice. Mais le dessein que se proposait en mourant l'auteur et le guide de notre salut s'est réalisé d'une façon parfaite, il a été entièrement rempli suivant son propre but. [8] Les éléments qui étaient unis ont été en effet séparés par la mort, et les éléments séparés ont été de nouveau rapprochés, pour que la nature ayant été purifiée par la décomposition des parties unies ensemble, je veux dire l'âme et le corps, le retour à la vie de ces éléments séparés se trouvât exempt du mélange qui les altérait. Au contraire, pour ceux qui suivent ce guide, la nature ne permet pas une imitation exacte en tous points, mais elle l'admet maintenant dans la mesure de ses forces, et réserve le reste pour le temps à venir.

[9] En quoi consiste donc cette imitation? A faire disparaître le vice mélangé à la nature, dans le simulacre de mortification éxécuté au moyen de l'eau ; ce n'est pas à la vérité une disparition complète, mais comme une solution de la continuité du mal ; deux causes contribuent à la destruction du vice : le repentir du pécheur et l'imitation de la mort ; c'est par elles que l'homme

τῇ μεταμελείᾳ μὲν εἰς μῖσός τε καὶ ἀλλοτρίωσιν τῆς κακίας χωρῶν, τῷ δὲ θανάτῳ τοῦ κακοῦ τὸν ἀφανισμὸν ἐργαζόμενος.

[10] Ἀλλ' εἰ μὲν ἦν δυνατὸν ἐν τελείῳ τῷ θανάτῳ γενέσθαι τὸν μιμούμενον, οὐδ' ἂν μίμησις, ἀλλὰ ταὐτότης τὸ γιγνόμενον ἦν, καὶ εἰς τὸ παντελὲς τὸ κακὸν ἐκ τῆς φύσεως ἡμῶν ἠφανίζετο, ὥστε, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος [*Rom.*, VI, 10], ἐφάπαξ ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ. Ἐπεὶ δέ, καθὼς εἴρηται, τοσοῦτον μιμούμεθα τῆς ὑπερεχούσης δυνάμεως ὅσον χωρεῖ ἡμῶν ἡ πτωχεία τῆς φύσεως, τὸ ὕδωρ τρὶς ἐπιχεάμενοι καὶ πάλιν ἀναβάντες ἀπὸ τοῦ ὕδατος, τὴν σωτήριον ταφὴν καὶ ἀνάστασιν τὴν ἐν τριημέρῳ γενομένην τῷ χρόνῳ ὑποκρινόμεθα, τοῦτο λαβόντες κατὰ διάνοιαν ὅτι, ὡς ἡμῖν ἐν ἐξουσίᾳ τὸ ὕδωρ ἐστί, καὶ ἐν αὐτῷ γενέσθαι καὶ ἐξ αὐτοῦ πάλιν ἀναδῦναι, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπ' ἐξουσίας ἦν ὁ τοῦ παντὸς ἔχων τὴν δεσποτείαν, ὡς ἡμεῖς ἐν τῷ ὕδατι, οὕτως ἐκεῖνος ἐν τῷ θανάτῳ καταδυείς, πάλιν ἐπὶ τὴν ἰδίαν ἀναλύειν μακαριότητα.

[11] Εἰ οὖν τις πρὸς τὸ εἰκὸς βλέποι καὶ κατὰ τὴν ἐν ἑκατέρῳ δύναμιν τὰ γινόμενα κρίνοι, οὐδεμίαν ἐν τοῖς γινομένοις εὑρήσει διαφοράν, ἑκατέρου κατὰ τὸ τῆς φύσεως μέτρον ἐξεργαζομένου τὰ κατὰ δύναμιν. Ὡς γὰρ ἔστιν ἀνθρώπῳ τὸ ὕδωρ πρὸς τὸ ἀκινδύνως ἐπιθιγγάνειν, εἰ βούλοιτο, ἀπειροπλασίως τῇ θείᾳ δυνάμει κατ' εὐκολίαν ὁ θάνατος πρόκειται, καὶ ἐν αὐτῷ γενέσθαι καὶ μὴ τραπῆναι πρὸς πάθος.

est délivré en quelque sorte de son union avec le mal : le repentir l'amène à haïr et à éloigner le vice, et la mort opère la destruction du mal.

[10] S'il était possible dans cette imitation de subir une mort complète, il n'y aurait pas imitation, mais condition identique, et le mal disparaîtrait absolument de notre nature, de sorte que, suivant la parole de l'Apôtre, nous mourrions une fois pour toutes au péché. Mais, comme on l'a dit, nous imitons la puissance supérieure dans la mesure où le permet la pauvreté de notre nature ; en versant sur nous l'eau à trois reprises, et en nous élevant hors de l'eau, nous figurons l'ensevelissement salutaire et la résurrection opérée en trois jours, dans la pensée que si l'eau est à notre disposition, si nous sommes libres de nous y plonger et d'en ressortir, de même le souverain de l'univers avait le moyen, après s'être plongé dans la mort comme nous dans l'eau, de revenir à la condition bienheureuse qui lui est propre.

[11] Si donc l'on considère la vraisemblance, si l'on juge des faits d'après le degré de puissance disponible de part et d'autre, on n'y trouvera aucune différence, puisque le Sauveur et l'homme exécutent chacun de leur côté ce qui est en leur pouvoir, suivant la mesure de leur nature. De même que l'homme peut sans danger entrer en contact avec l'eau, s'il le veut, il est donné à la puissance divine, avec une facilité infiniment plus grande, et d'entrer dans la mort et de ne point y éprouver de changement dans le sens d'une faiblesse.

[12] Διὰ τοῦτο τοίνυν ἀναγκαῖον ἡμῖν τὸ ἐν τῷ ὕδατι προμελετῆσαι τὴν τῆς ἀναστάσεως χάριν, ὡς ἂν εἰδείημεν ὅτι τὸ ἴσον ἡμῖν εἰς εὐκολίαν ἐστὶν ὕδατί τε βαπτισθῆναι καὶ ἐκ τοῦ θανάτου πάλιν ἀναδῦναι. Ἀλλ' ὥσπερ ἐν τοῖς κατὰ τὸν βίον γινομένοις τινὰ τινῶν ἐστὶν ἀρχηγικώτερα, ὧν ἄνευ οὐκ ἂν τὸ γινόμενον κατορθωθείη, καίτοι, εἰ πρὸς τὸ πέρας ἡ ἀρχὴ κρίνοιτο, ἀντ' οὐδενὸς εἶναι δόξει τοῦ πράγματος ἡ ἀρχὴ συγκρινομένη τῷ τέλει· τί γὰρ ἴσον ἄνθρωπος καὶ τὸ πρὸς τὴν σύστασιν τοῦ ζῴου καταβαλλόμενον; Ἀλλ' ὅμως, εἰ μὴ ἐκεῖνο εἴη, οὐδ' ἂν τοῦτο γένοιτο· οὕτως καὶ τὸ κατὰ τὴν μεγάλην ἀνάστασιν μεῖζον ὂν τῇ φύσει, τὰς ἀρχὰς ἐντεῦθεν καὶ τὰς αἰτίας ἔχει· οὐ γάρ ἐστι δυνατὸν ἐκεῖνο γενέσθαι, εἰ μὴ τοῦτο προκαθηγήσαιτο.

[13] Μὴ δύνασθαι δέ φημι δίχα τῆς κατὰ τὸ λουτρὸν ἀναγεννήσεως ἐν ἀναστάσει γενέσθαι τὸν ἄνθρωπον, οὐ πρὸς τὴν τοῦ συγκρίματος ἡμῶν ἀνάπλασίν τε καὶ ἀναστοιχείωσιν βλέπων· πρὸς τοῦτο γὰρ δεῖ πάντως πορευθῆναι τὴν φύσιν οἰκείαις ἀνάγκαις κατὰ τὴν τοῦ τάξαντος οἰκονομίαν συνωθουμένην, κἂν προσλάβῃ τὴν ἐκ τοῦ λουτροῦ χάριν, κἂν ἄμοιρος μείνῃ τῆς τοιαύτης μυήσεως· ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τὸ μακάριόν τε καὶ θεῖον καὶ πάσης κατηφείας κεχωρισμένον ἀποκατάστασιν.

[14] Οὐ γὰρ ὅσα δι' ἀναστάσεως τὴν ἐπὶ τὸ εἶναι πάλιν ἐπάνοδον δέχεται, πρὸς τὸν αὐτὸν ἐπάνεισι βίον, ἀλλὰ πολὺ τὸ μέσον τῶν τε κεκαθαρμένων καὶ τῶν τοῦ καθαρσίου προσδεομένων ἐστίν. Ἐφ' ὧν γὰρ κατὰ τὸν βίον

[12] Voici donc pourquoi il nous fallait préluder par l'eau à la grâce de la résurrection : c'était pour apprendre qu'il nous est également facile d'être baptisés dans l'eau, et d'émerger de la mort. Mais dans les événements de la vie, certaines choses plus que d'autres sont décisives, et sans elles on ne pourrait réussir : cependant, si l'on met en parallèle le commencement avec la fin, le début comparé au résultat paraîtra insignifiant. Comment mettre en effet sur le même pied l'homme et la semence destinée à former l'être vivant? Et pourtant sans l'une, l'autre n'existerait pas. De même aussi, le privilège si grand de la résurrection, quoique supérieur de sa nature, tire d'ici ses origines et ses causes, car il est impossible que ce résultat se produise, s'il n'a été précédé de cette préparation.

[13] Je le déclare, il est impossible à l'homme de ressusciter sans la régénération du baptême, non que j'aie en vue la reconstitution et la restauration du composé humain ; la nature doit en effet s'y acheminer dans tous les cas, sous l'impulsion de ses propres lois, conformément au plan de son organisateur, qu'elle reçoive la grâce du baptême ou qu'elle reste exclue de cette initiation ; je veux parler de la restauration qui ramène à l'état bienheureux, divin, exempt de toute affliction.

[14] Tout ce qui reçoit le privilège de revenir à l'existence par la résurrection ne retourne pas à la même vie, mais il y a une grande distance entre ceux qui ont été purifiés et ceux qui ont besoin encore de purifica-

τοῦτον ἡ διὰ τοῦ λουτροῦ προκαθηγήσατο κάθαρσις, πρὸς τὸ συγγενὲς τούτοις ἡ ἀναχώρησις ἔσται· τῷ δὲ καθαρῷ τὸ ἀπαθὲς προσῳκείωται, ἐν δὲ τῇ ἀπαθείᾳ τὸ μακάριον εἶναι οὐκ ἀμφιβάλλεται. Οἷς δὲ προσεπωρώθη τὰ πάθη καὶ οὐδὲν προσήχθη τῆς κηλῖδος καθάρσιον, οὐχ ὕδωρ μυστικόν, οὐκ ἐπίκλησις θείας δυνάμεως, οὐχ ἡ ἐκ μεταμελείας διόρθωσις, ἀνάγκη πᾶσα καὶ τούτους ἐν τῷ καταλλήλῳ γενέσθαι.

[15] Κατάλληλον δὲ τῷ κεκιβδηλευμένῳ χρυσίῳ τὸ χωνευτήριον, ὡς τῆς ἐμμιχθείσης αὐτοῖς κακίας ἀποτακείσης μακροῖς ὕστερον αἰῶσι καθαρὰν ἀποσωθῆναι τῷ θεῷ τὴν φύσιν. Ἐπεὶ οὖν ῥυπτική τίς ἐστι δύναμις ἐν τῷ πυρὶ καὶ τῷ ὕδατι, οἱ διὰ τοῦ ὕδατος τοῦ μυστικοῦ τὸν τῆς κακίας ῥύπον ἀποκλυσάμενοι τοῦ ἑτέρου τῶν καθαρσίων εἴδους οὐκ ἐπιδέονται· οἱ δὲ ταύτης ἀμύητοι τῆς καθάρσεως ἀναγκαίως τῷ πυρὶ καθαρίζονται.

XXXVI. Μὴ γὰρ εἶναι δυνατὸν ὅ τε κοινὸς δείκνυσι λόγος καὶ ἡ τῶν γραφῶν διδασκαλία ἐντὸς τοῦ θείου γενέσθαι χοροῦ τὸν μὴ καθαρῶς πάντας τοὺς ἐκ κακίας σπίλους ἀπορρυψάμενον. Τοῦτό ἐστιν ὃ μικρὸν ὂν καθ' ἑαυτὸ μεγάλων ἀγαθῶν ἀρχή τε καὶ ὑπόθεσις γίνεται. Μικρὸν δέ φημι τῇ εὐκολίᾳ τοῦ κατορθώματος. Τίς γὰρ πάρεστι πόνος τῷ πράγματι, πιστεῦσαι πανταχοῦ τὸν θεὸν εἶναι, ἐν πᾶσι δὲ ὄντα, παρεῖναι καὶ τοῖς ἐπικαλουμένοις τὴν ζωτικὴν αὐτοῦ

tion. Ceux qu'a dirigés tout d'abord durant cette vie la purification du baptême, ceux-là se retireront vers le genre de vie approprié à leur nature ; or l'absence de passions est étroitement unie à la pureté, et dans l'impassibilité réside sans conteste la béatitude. Quant à ceux dont les passions se sont endurcies et qui n'ont mis en œuvre aucun moyen d'effacer la souillure, ni l'eau du sacrement, ni l'invocation de la puissance divine, ni l'amendement du repentir, de toute nécessité ils doivent, eux aussi, avoir la place qui est en rapport avec leur conduite.

[15] Or l'endroit qui convient à l'or altéré est le fourneau du raffineur, pour qu'une fois fondu le vice qui s'était mélangé à ces pécheurs, leur nature, au bout de longs siècles, soit rendue à Dieu pure et intacte. Puisque le feu et l'eau possèdent la propriété de nettoyer, ceux qui ont effacé la souillure de leur vice dans l'eau du sacrement n'ont pas besoin de l'autre forme de purification ; ceux-là, au contraire, qui n'ont pas été initiés à cette purification doivent nécessairement être purifiés par le feu.

XXXVI. La raison universelle et l'enseignement des Écritures montrent en effet que l'on ne peut entrer dans le chœur divin sans avoir été entièrement lavé des souillures du vice. Cette condition, bien petite par elle-même, devient pourtant le principe et le fondement de grands biens. Je dis qu'elle est petite, étant donné la facilité avec laquelle s'obtient cet heureux résultat. Quelle peine a-t-on à croire que Dieu est partout, qu'étant en tout il assiste aussi ceux qui invoquent sa puissance vivifiante, et qu'étant présent il fait ce qui

δύναμιν, παρόντα δὲ τὸ οἰκεῖον ποιεῖν; [2] Ἴδιον δὲ τῆς θείας ἐνεργείας ἡ τῶν δεομένων ἐστὶ σωτηρία. Αὕτη δὲ διὰ τῆς ἐν ὕδατι καθάρσεως ἐνεργὸς γίνεται. Ὁ δὲ καθαρθεὶς ἐν μετουσίᾳ τῆς καθαρότητος ἔσται, τὸ δὲ ἀληθῶς καθαρὸν ἡ θεότης ἐστίν. Ὁρᾷς ὅπως μικρόν τι τὸ κατὰ τὴν ἀρχήν ἐστι καὶ εὐκατόρθωτον, πίστις καὶ ὕδωρ, ἡ μὲν ἐντὸς τῆς προαιρέσεως ἡμῶν ἀποκειμένη, τὸ δὲ σύντροφον τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ. Ἀλλὰ τὸ ἐκ τούτων ἀναφυόμενον ἀγαθὸν ὅσον καὶ οἷον, ὡς πρὸς αὐτὸ τὸ θεῖον ἔχειν τὴν οἰκειότητα.

XXXVII. Ἀλλ' ἐπειδὴ διπλοῦν τὸ ἀνθρώπινον, ψυχῇ τε καὶ σώματι συγκεκραμένον, δι' ἀμφοτέρων ἀνάγκη τοῦ πρὸς τὴν ζωὴν καθηγουμένου τοὺς σωζομένους ἐφάπτεσθαι. Οὐκοῦν ἡ ψυχὴ μὲν διὰ πίστεως πρὸς αὐτὸν ἀνακραθεῖσα τὰς ἀφορμὰς ἐντεῦθεν τῆς σωτηρίας ἔχει· ἡ γὰρ πρὸς τὴν ζωὴν ἕνωσις τὴν τῆς ζωῆς κοινωνίαν ἔχει· τὸ δὲ σῶμα ἕτερον τρόπον ἐν μετουσίᾳ τε καὶ ἀνακράσει τοῦ σώζοντος γίνεται. [2] Ὥσπερ γὰρ οἱ δηλητήριον δι' ἐπιβουλῆς λαβόντες ἄλλῳ φαρμάκῳ τὴν φθοροποιὸν δύναμιν ἔσβεσαν, χρὴ δὲ καθ' ὁμοιότητα τοῦ ὀλεθρίου καὶ τὸ ἀλεξητήριον ἐντὸς τῶν ἀνθρωπίνων γενέσθαι σπλάγχνων, ὡς ἂν δι' ἐκείνων ἐφ' ἅπαν καταμερισθείη τὸ σῶμα ἡ τοῦ βοηθοῦντος δύναμις, οὕτω τοῦ διαλύοντος τὴν φύσιν ἡμῶν ἀπογευσάμενοι πάλιν ἀναγκαίως καὶ τοῦ συνάγοντος τὸ διαλελυμένον ἐπεδεήθημεν, ὡς ἂν ἐν ἡμῖν γενόμενον τὸ τοιοῦτον ἀλεξητήριον τὴν προεντεθεῖσαν τῷ σώματι τοῦ δηλητηρίου βλάβην διὰ τῆς οἰκείας ἀντιπαθείας ἀπώσοιτο.

convient à son caractère ? [2] Or le propre de l'activité divine, c'est d'opérer le salut de ceux qui en ont besoin. Ce salut se réalise par la purification effectuée dans l'eau. Celui qui a été purifié participera à l'état de pureté, et la pureté véritable c'est la nature divine. Vous voyez combien la chose est simple en son principe, et facile à réaliser : de la foi et de l'eau, l'une laissée à la disposition de notre volonté, et l'autre étroitement associée à la vie humaine. Mais le bien auquel ces conditions donnent naissance a une étendue et une qualité qui l'unissent étroitement à la divinité elle-même.

XXXVII. Mais puisque l'être humain est double, formé par le mélange d'une âme et d'un corps, les hommes en voie de salut doivent nécessairement prendre contact par l'un et par l'autre avec le guide qui les conduit vers la vie. L'âme une fois mêlée à lui par la foi y trouve le point de départ de son salut ; en effet l'union avec la vie implique la participation à la vie ; mais le corps a une autre façon de jouir du Sauveur et de se mêler à lui. [2] Ceux à qui on a fait absorber insidieusement du poison, en amortissent par une autre drogue l'influence pernicieuse, mais l'antidote doit pénétrer, comme le poison, dans les organes vitaux de l'homme, pour que l'effet du remède, en passant par eux, se distribue dans le corps tout entier; de même, après avoir goûté à ce qui dissout notre nature, nous avions nécessairement besoin de ce qui en réunit les éléments séparés, pour que ce remède, pénétrant en nous, chassât par son effet contraire l'influence funeste du poison déjà introduit dans notre corps.

[3] Τί οὖν ἐστι τοῦτο; οὐδὲν ἕτερον ἢ ἐκεῖνο τὸ σῶμα ὃ τοῦ τε θανάτου κρεῖττον ἐδείχθη καὶ τῆς ζωῆς ἡμῖν κατήρξατο. Καθάπερ γὰρ μικρὰ ζύμη, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος, [*I Cor.*, v, 6] ὅλον τὸ φύραμα πρὸς ἑαυτὴν ἐξομοιοῖ, οὕτως τὸ ἀθανατισθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ σῶμα ἐν τῷ ἡμετέρῳ γενόμενον ὅλον πρὸς ἑαυτὸ μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν. Ὡς γὰρ τῷ φθοροποιῷ πρὸς τὸ ὑγιαῖνον ἀναμιχθέντι ἅπαν τὸ ἀνακραθὲν συνηχρείωται, οὕτως καὶ τὸ ἀθάνατον σῶμα ἐν τῷ ἀναλαβόντι αὐτὸ γενόμενον πρὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ τὸ πᾶν μετεποίησεν.

[4] Ἀλλὰ μὴν οὐκ ἔστιν ἄλλως ἐντός τι γενέσθαι τοῦ σώματος, μὴ διὰ βρώσεως καὶ πόσεως τοῖς σπλάγχνοις καταμιγνύμενον. Οὐκοῦν ἐπάναγκες κατὰ τὸ δυνατὸν τῇ φύσει τρόπον τὴν ζωοποιὸν δύναμιν τῷ σώματι δέξασθαι. Μόνου δὲ τοῦ θεοδόχου σώματος ἐκείνου ταύτην δεξαμένου τὴν χάριν, ἄλλως δὲ δειχθέντος μὴ εἶναι δυνατὸν ἐν ἀθανασίᾳ γενέσθαι τὸ ἡμέτερον σῶμα, μὴ διὰ τῆς πρὸς τὸ ἀθάνατον κοινωνίας ἐν μετουσίᾳ τῆς ἀφθαρσίας γινόμενον, σκοπῆσαι προσήκει, πῶς ἐγένετο δυνατὸν τὸ ἓν ἐκεῖνο σῶμα ταῖς τοσαύταις τῶν πιστῶν μυριάσι κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην εἰς ἀεὶ καταμεριζόμενον ὅλον ἑκάστου διὰ τοῦ μέρους γίνεσθαι καὶ αὐτὸ μένειν ἐφ' ἑαυτοῦ ὅλον.

[5] Οὐκοῦν ὡς ἂν πρὸς τὸ ἀκόλουθον ἡμῖν ἡ πίστις βλέπουσα μηδεμίαν ἀμφιβολίαν περὶ τοῦ προκειμένου νοήματος ἔχοι, μικρόν τι προσήκει παρασχολῆσαι τὸν λόγον εἰς τὴν φυσιολογίαν τοῦ σώματος. Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι

[3] Quel est donc ce remède? C'est précisément ce corps glorieux qui s'est montré plus fort que la mort et qui est devenu pour nous la source de la vie. Comme un peu de levain, selon la parole de l'Apôtre, s'assimile toute la pâte, ainsi le corps élevé par Dieu à l'immortalité, une fois introduit dans le nôtre, le change et le transforme tout entier en sa propre substance. De même en effet que la présence d'une drogue pernicieuse mêlée à un corps bien portant réduit à l'impuissance tout ce qui a subi le mélange, de même aussi le corps immortel, par sa présence dans celui qui l'a reçu, transforme en sa propre nature jusqu'à l'ensemble de l'organisme.

[4] Mais pour pénétrer dans le corps, il n'y a pas d'autre moyen que de se mêler, par la voie de la nourriture et de la boisson, aux organes de la vie. Le corps est donc dans la nécessité de recevoir par le procédé permis à la nature, la puissance qui vivifie. Or le corps en qui s'est incarné Dieu est le seul qui ait reçu cette grâce ; d'autre part, on a montré que notre corps ne pouvait être admis à l'immortalité, si son étroite union avec l'être immortel ne le faisait participer à l'incorruptibilité. Il convient donc d'examiner comment ce seul corps, en se partageant indéfiniment sur toute la surface de la terre, entre tant de milliers de fidèles, a pu se donner tout entier à chacun dans la parcelle reçue et se conserver lui-même entier.

[5] Pour que notre foi, considérant la suite rigoureuse de la doctrine, n'éprouve aucune hésitation devant le sujet proposé à notre réflexion, il est bon de nous arrêter un instant aux lois de la nature du corps. Qui ne sait en effet que notre nature physique, prise en

ἡ τοῦ σώματος ἡμῶν φύσις αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἐν ἰδίᾳ τινὶ ὑποστάσει ζωὴν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ διὰ τῆς ἐπιρρεούσης αὐτῇ δυνάμεως συνέχει τε ἑαυτὴν καὶ ἐν τῷ εἶναι μένει, ἀπαύστῳ κινήσει τό τε λεῖπον πρὸς ἑαυτὴν ἐφελκομένη καὶ τὸ περιττεῦον ἀπωθουμένη; [6] Καὶ ὥσπερ τις ἀσκὸς ὑγροῦ τινὸς πλήρης ὤν, εἰ κατὰ τὸν πυθμένα τὸ ἐγκείμενον ὑπεξίοι, οὐκ ἂν φυλάσσοι τὸ περὶ τὸν ὄγκον ἑαυτοῦ σχῆμα, μὴ ἀντεισιόντος ἄνωθεν ἑτέρου πρὸς τὸ κενούμενον, ὥστε τὸν ὁρῶντα τὴν ὀγκώδη τοῦ ἀγγείου τούτου περιοχὴν εἰδέναι μὴ ἰδίαν εἶναι τοῦ φαινομένου, ἀλλὰ τὸ εἰσρέον ἐν αὐτῷ γινόμενον σχηματίζειν τὸ περιέχον τὸν ὄγκον· οὕτω καὶ ἡ τοῦ σώματος ἡμῶν κατασκευὴ ἴδιον μὲν πρὸς τὴν ἑαυτῆς σύστασιν οὐδὲν ἡμῖν γνώριμον ἔχει, διὰ δὲ τῆς ἐπεισαγομένης δυνάμεως ἐν τῷ εἶναι μένει.

[7] Ἡ δὲ δύναμις αὕτη τροφὴ καὶ ἔστι καὶ λέγεται. Ἔστι δὲ οὐχ ἡ αὐτὴ πᾶσι τοῖς τρεφομένοις σώμασιν, ἀλλά τις ἑκάστῳ κατάλληλος παρὰ τοῦ τὴν φύσιν οἰκονομοῦντος ἀποκεκλήρωται. Τὰ μὲν γὰρ τῶν ζῴων ῥιζωρυχοῦντα τρέφεται, ἑτέροις ἐστὶν ἡ πόα τρόφιμος, τινῶν δὲ ἡ τροφὴ σάρκες εἰσίν, ἀνθρώπῳ δὲ κατὰ τὸ προηγούμενον ἄρτος. Καὶ εἰς τὴν τοῦ ὑγροῦ διαμονὴν καὶ συντήρησιν πότον γίνεται οὐκ αὐτὸ μόνον τὸ ὕδωρ, ἀλλ' οἴνῳ πολλάκις ἐφηδυνόμενον, πρὸς τὴν τοῦ θερμοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν συμμαχίαν. Οὐκοῦν ὁ πρὸς ταῦτα βλέπων δυνάμει πρὸς τὸν ὄγκον τοῦ ἡμετέρου σώματος βλέπει· ἐν ἐμοὶ γὰρ ἐκεῖνα γενόμενα αἷμα καὶ σῶμα γίνεται, καταλλήλως διὰ τῆς ἀλλοιωτικῆς

soi, ne fonde pas son existence sur une substance propre, mais se maintient et subsiste grâce à la force qui afflue en elle, attirant par un mouvement incessant ce qui lui manque, et rejetant ce qui est inutile ? [6] Supposons une outre pleine de liquide ; si son contenu s'échappait par le fond, elle ne conserverait pas sa forme renflée, à moins qu'un autre liquide n'y pénétrât par le haut pour combler le vide qui se produit ; on se rend compte ainsi, devant le pourtour volumineux du récipient, qu'il n'appartient pas en propre à l'objet qu'on voit, mais que c'est l'afflux du liquide qui, à l'intérieur du récipient, moule les contours du volume. De même, nous ne voyons pas que la structure de notre corps ait en propre aucun moyen de se maintenir : c'est la force qu'on y introduit qui assure sa permanence.

[7] Cette force est la nourriture, et elle en porte le nom. Elle n'est pas la même pour tous les corps qui se nourrissent, mais chacun a sa nourriture appropriée qui lui a été assignée par l'organisateur de la nature. Certains animaux se nourrissent de racines qu'ils déterrent, d'autres vivent d'herbes, quelques-uns de chair ; quant à l'homme, il se nourrit principalement de pain. Pour entretenir en nous et conserver l'élément humide, nous avons pour boisson non seulement de l'eau pure, mais souvent de l'eau adoucie avec du vin, afin d'accroître notre chaleur interne. Quand on considère ces éléments, on considère donc ce qui est, en puissance, le volume de notre corps ; une fois en moi, ils deviennent en effet mon sang et mon corps, en vertu de la

δυνάμεως πρὸς τὸ τοῦ σώματος εἶδος τῆς τροφῆς μεθισταμένης.

[8] Τούτων ἡμῖν τοῦτον διευκρινηθέντων τὸν τρόπον ἐπανακτέον πάλιν πρὸς τὰ προκείμενα τὴν διανοίαν. Ἐζητεῖτο γὰρ πῶς τὸ ἓν ἐκεῖνο σῶμα τοῦ Χριστοῦ πᾶσαν ζωοποιεῖ τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν, ἐν ὅσοις ἡ πίστις ἐστί, πρὸς πάντας μεριζόμενον καὶ αὐτὸ οὐ μειούμενον. Τάχα τοίνυν ἐγγὺς τοῦ εἰκότος λόγου γινόμεθα. Εἰ γὰρ παντὸς σώματος ἡ ὑπόστασις ἐκ τῆς τροφῆς γίνεται, αὕτη δὲ βρῶσις καὶ πόσις ἐστίν, ἔστι δὲ ἐν τῇ βρώσει ἄρτος, ἐν δὲ τῇ πόσει τὸ ὕδωρ ἐφηδυσμένον τῷ οἴνῳ, ὁ δὲ τοῦ θεοῦ λόγος, καθὼς ἐν τοῖς πρώτοις διήρηται, ὁ καὶ θεὸς ὢν καὶ λόγος, τῇ ἀνθρωπίνῃ συνανεκράθη φύσει καὶ ἐν τῷ σώματι τῷ ἡμετέρῳ γενόμενος οὐκ ἄλλην τινα παρεκαινοτόμησε τῇ φύσει τὴν σύστασιν, ἀλλὰ διὰ τῶν συνήθων τε καὶ καταλλήλων ἔδωκε τῷ καθ' ἑαυτὸν σώματι τὴν διαμονήν, βρώσει καὶ πόσει περικρατῶν τὴν ὑπόστασιν, ἡ δὲ βρῶσις ἄρτος ἦν· [9] ὥσπερ τοίνυν ἐφ' ἡμῶν, καθὼς ἤδη πολλάκις εἴρηται, ὁ τὸν ἄρτον ἰδὼν τρόπον τινὰ τὸ σῶμα τὸ ἀνθρώπινον βλέπει, ὅτι ἐν τούτῳ ἐκεῖνο γινόμενον τοῦτο γίνεται, οὕτω κἀκεῖ τὸ θεοδόχον σῶμα τὴν τροφὴν τοῦ ἄρτου παραδεξάμενον λόγῳ τινὶ ταὐτὸν ἦν ἐκείνῳ, τῆς τροφῆς, καθὼς εἴρηται, πρὸς τὴν τοῦ σώματος φύσιν μεθισταμένης· τὸ γὰρ πάντων ἴδιον καὶ ἐπ' ἐκείνης τῆς σαρκὸς ὡμολογήθη, ὅτι ἄρτῳ κἀκεῖνο τὸ σῶμα διεκρατεῖτο, τὸ δὲ σῶμα τῇ ἐνοικήσει τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὴν θεικὴν

faculté d'assimilation qui, de part et d'autre, fait prendre à la nourriture la forme du corps.

[8] Ces points ayant été ainsi bien établis par nous, nous devons ramener notre pensée au sujet qui nous occupe. On recherchait en effet comment le seul corps du Christ peut vivifier entièrement la nature des hommes qui possèdent la foi, en se partageant entre tous sans s'amoindrir lui-même. Peut-être touchons-nous donc à l'explication vraisemblable du fait. Admettons en effet les points suivants : tout corps tire sa substance de la nourriture, et cette nourriture consiste en aliment solide et en boisson ; le pain fait partie des aliments solides, tandis que l'eau adoucie à l'aide du vin se range dans la boisson ; d'autre part, le Verbe de Dieu, à la fois Dieu et Verbe, comme on l'a établi au début, s'est mélangé à la nature humaine, et une fois dans notre corps, sans imaginer pour la nature une nouvelle manière d'être, a fourni à ce corps le moyen de subsister par les procédés habituels et appropriés : il maintenait sa substance à l'aide d'aliment solide et de boisson, et cet aliment solide était le pain. [9] Dans ces conditions, de même que pour nous, comme on l'a déjà dit bien des fois, quand on voit le pain, on voit en un sens le corps humain, puisque le pain pénétrant dans le corps devient le corps lui-même, de même ici, le corps en qui Dieu s'était incarné, puisqu'il se nourrissait de pain, était en un sens identique au pain, la nourriture, comme on l'a dit, se transformant pour prendre la nature du corps. On a reconnu en effet

ἀξίαν μετεποιήθη. Καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν.

[10] Καὶ γὰρ ἐκεῖνο τὸ σῶμα ἄρτος τῇ δυνάμει ἦν, ἡγιάσθη δὲ τῇ ἐπισκηνώσει τοῦ λόγου τοῦ σκηνώσαντος ἐν τῇ σαρκί. Οὐκοῦν ὅθεν ὁ ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι μεταποιηθεὶς ἄρτος εἰς θείαν μετέστη δύναμιν, διὰ τοῦ αὐτοῦ καὶ νῦν τὸ ἴσον γίνεται. Ἐκεῖ τε γὰρ ἡ τοῦ λόγου χάρις ἅγιον ἐποίει τὸ σῶμα ᾧ ἐκ τοῦ ἄρτου ἡ σύστασις ἦν, καὶ τρόπον τινὰ καὶ αὐτὸ ἄρτος ἦν· ἐνταῦθά τε ὡσαύτως ὁ ἄρτος, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος [*I Tim.*, IV, 5], ἁγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ διὰ βρώσεως προιὼν εἰς τὸ σῶμα γενέσθαι τοῦ λόγου, ἀλλ' εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος, καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ λόγου ὅτι Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου [MARC, XIV, 22; MATT., XXVI, 26; LUC, XXII, 19].

[11] Πάσης δὲ σαρκὸς καὶ διὰ τοῦ ὑγροῦ τρεφομένης· οὐ γὰρ ἂν δίχα τῆς πρὸς τοῦτο συζυγίας τὸ ἐν ἡμῖν γεῶδες ἐν τῷ ζῆν διαμένοι· ὥσπερ διὰ τῆς στερρᾶς τε καὶ ἀντιτύπου τροφῆς τὸ στερρὸν τοῦ σώματος ὑποστηρίζομεν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῷ ὑγρῷ τὴν προσθήκην ἐκ τῆς ὁμογενοῦς ποιούμεθα φύσεως, ὅπερ ἐν ἡμῖν γενόμενον διὰ τῆς ἀλλοιωτικῆς δυνάμεως ἐξαιματοῦται καὶ μάλιστά γε εἰ διὰ τοῦ οἴνου λάβοι τὴν δύναμιν πρὸς τὴν εἰς τὸ θερμὸν μεταποίησιν.

à cette chair glorieuse la propriété commune à tous les hommes : ce corps, lui aussi, se maintenait à l'aide du pain. Mais ce corps, devenu le séjour de Dieu, avait été transformé par sa présence et élevé à la dignité divine. Nous avons donc maintenant raison de croire que le pain sanctifié par le Verbe de Dieu se transforme pour devenir le corps de Dieu le Verbe.

[10] Et en effet ce corps était du pain en puissance, et il a été sanctifié par la présence du Verbe qui a résidé dans la chair. Le changement qui a élevé à la puissance divine le pain transformé dans ce corps, amène donc ici encore un résultat équivalent. Dans le premier cas en effet, la grâce du Verbe sanctifiait le corps qui tirait du pain sa substance, et qui en un sens était lui-même du pain ; de même ici le pain, suivant la parole de l'Apôtre, est sanctifié par le Verbe de Dieu et par la prière ; mais ce n'est pas par la voie de l'aliment qu'il arrive à être le corps du Verbe ; il se transforme aussitôt en son corps, par la vertu du Verbe, comme il a été dit dans cette parole : « Ceci est mon corps ».

[11] Mais toute chair a besoin aussi de l'élément humide pour se nourrir, car sans ce double concours, ce qu'il y a en nous de terrestre ne pourrait rester en vie ; de même donc que nous soutenons la partie solide de notre corps par une nourriture consistante et solide, de même nous fournissons à l'humidité un supplément tiré de l'élément qui a la même nature ; une fois en nous, il se change en sang par notre faculté d'assimilation, surtout si par son mélange avec le vin il acquiert le pouvoir de se transformer en chaleur.

[12] Ἐπεὶ οὖν καὶ τοῦτο τὸ μέρος ἡ θεόδοχος ἐκείνη σὰρξ, πρὸς τὴν σύστασιν ἑαυτῆς παρεδέξατο, ὁ δὲ φανερωθεὶς θεὸς διὰ τοῦτο κατέμιξεν ἑαυτὸν τῇ ἐπικήρῳ φύσει, ἵνα τῇ τῆς θεότητος κοινωνίᾳ συναποθεωθῇ τὸ ἀνθρώπινον, τούτου χάριν πᾶσι τοῖς πεπιστευκόσι τῇ οἰκονομίᾳ τῆς χάριτος ἑαυτὸν ἐνσπείρει διὰ τῆς σαρκός, ἧς ἡ σύστασις ἐξ οἴνου τε καὶ ἄρτου ἐστί, τοῖς σώμασι τῶν πεπιστευκότων κατακιρνάμενος, ὡς ἂν τῇ πρὸς τὸ ἀθάνατον ἑνώσει καὶ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀφθαρσίας μέτοχος γένοιτο. Ταῦτα δὲ δίδωσι τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν.

XXXVIII. Οὐδὲν οἶμαι τοῖς εἰρημένοις ἐνδεῖν τῶν περὶ τὸ μυστήριον ζητουμένων, πλὴν τοῦ κατὰ τὴν πίστιν λόγου, ὃν δι' ὀλίγου μὲν καὶ ἐπὶ τῆς παρούσης ἐκθησόμεθα πραγματείας. Τοῖς δὲ τὸν τελεώτερον ἐπιζητοῦσι λόγον ἤδη προεξεθέμεθα ἐν ἑτέροις πόνοις, διὰ τῆς δυνατῆς ἡμῖν σπουδῆς ἐν ἀκριβείᾳ τὸν λόγον ἁπλώσαντες, ἐν οἷς πρός τε τοὺς ἐναντίους ἀγωνιστικῶς συνεπλάκημεν καὶ καθ' ἑαυτοὺς περὶ τῶν προσφερομένων ἡμῖν ζητημάτων ἐπεσκεψάμεθα. [2] Τῷ δὲ παρόντι λόγῳ τοσοῦτον εἰπεῖν περὶ τῆς πίστεως καλῶς ἔχειν ᾠήθημεν ὅσον ἡ τοῦ εὐαγγελίου περιέχει φωνή, τὸ τὸν γεννώμενον κατὰ τὴν πνευματικὴν ἀναγέννησιν εἰδέναι παρὰ τίνος γεννᾶται καὶ ποῖον γίνεται ζῷον [Jean, i, 13 ; iii, 6, 7] · μόνον γὰρ τοῦτο τὸ τῆς γεννήσεως εἶδος κατ' ἐξουσίαν ἔχει, ὅ τι περ ἂν ἕληται, τοῦτο γενέσθαι.

[12] Or la chair glorieuse habitée par Dieu a accepté aussi cet élément en vue de sa subsistance, et le Dieu qui s'est révélé s'est mélangé à la nature périssable afin de déifier l'humanité avec lui en l'admettant au partage de la divinité; voilà pourquoi il se distribue comme une semence à tous les croyants, suivant le plan de la grâce, au moyen de cette chair composée de vin et de pain, et il se mêle au corps des croyants, pour que cette union avec le corps immortel permette à l'homme de participer lui aussi à l'incorruptibilité. Tel est le bienfait qu'il accorde en transformant, par la vertu de la consécration, la nature des apparences en ce corps immortel.

XXXVIII. Il ne manque, je crois, à notre exposé aucune des questions qui intéressent la religion, si ce n'est la théorie de la foi. Nous l'exposerons également, en quelques mots, dans le présent traité. Ceux qui cherchent un exposé plus complet le trouveront dans d'autres travaux, où nous avons déjà expliqué minutieusement la doctrine avec tout le soin dont nous sommes capables, et où,en soutenant des controverses contre les adversaires, nous avons aussi examiné en elles-mêmes les questions qui nous ont été proposées. [2] Dans le présent traité, nous avons cru bien faire en nous bornant à ce que dit l'Evangile : celui qui est engendré suivant la régénération spirituelle sait de qui il est fils, et quelle est sa nature ; seule, en effet, cette forme de génération a le pouvoir de choisir ce qu'elle veut être, et d'être ce qu'elle choisit.

XXXIX. Τὰ μὲν γὰρ λοιπὰ τῶν τικτομένων τῇ ὁρμῇ τῶν ἀπογεννώντων ὑφίσταται, ὁ δὲ πνευματικὸς τόκος τῆς ἐξουσίας ἤρτηται τοῦ τικτομένου. Ἐπειδὴ τοίνυν ἐν τούτῳ ἐστὶν ὁ κίνδυνος, ἐν τῷ μὴ διαμαρτεῖν τοῦ συμφέροντος, κατ' ἐξουσίαν προκειμένης παντὶ τῆς αἱρήσεως, καλῶς ἔχειν φημὶ τὸν πρὸς τὴν γέννησιν τὴν ἰδίαν ὁρμῶντα προδιαγνῶναι τῷ λογισμῷ, τίς αὐτῷ λυσιτελήσει πατὴρ καὶ ἐκ τίνος ἄμεινον αὐτῷ συστῆναι τὴν φύσιν· εἴρηται γὰρ ὅτι κατ' ἐξουσίαν τοὺς γεννήτορας ὁ τοιοῦτος αἱρεῖται τόκος.

[2] Διχῇ τοίνυν τῶν ὄντων μεμερισμένων εἰς τὸ κτιστὸν καὶ τὸ ἄκτιστον, καὶ τῆς μὲν ἀκτίστου φύσεως τὸ ἄτρεπτόν τε καὶ ἀμετάθετον ἐν ἑαυτῇ κεκτημένης, τῆς δὲ κτίσεως πρὸς τροπὴν ἀλλοιουμένης, ὁ κατὰ λογισμὸν τὸ λυσιτελοῦν προαιρούμενος τίνος αἱρήσεται μᾶλλον γενέσθαι τέκνον, τῆς ἐν τροπῇ θεωρουμένης ἢ τῆς ἀμετάστατόν τε καὶ παγίαν καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσαν ἐν τῷ ἀγαθῷ κεκτημένης τὴν φύσιν;

[3] Ἐπεὶ οὖν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τὰ τρία παραδέδοται πρόσωπά τε καὶ ὀνόματα δι' ὧν ἡ γέννησις τοῖς πιστεύουσι γίνεται, γεννᾶται δὲ κατὰ τὸ ἴσον ὁ ἐν τῇ τριάδι γεννώμενος παρὰ πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου· οὕτω γάρ φησι περὶ τοῦ πνεύματος τὸ εὐαγγέλιον [JEAN, III, 6] ὅτι Τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστι, καὶ ὁ Παῦλος ἐν Χριστῷ γεννᾷ [*I Cor.*, IV, 15], καὶ Ὁ πατὴρ πάντων ἐστὶ πατήρ [*Eph.*, IV, 6]· ἐνταῦθά μοι νηφέτω τοῦ ἀκροατοῦ ἡ διάνοια, μὴ τῆς ἀστατούσης φύσεως ἑαυτὴν

XXXIX. Les autres êtres qui naissent doivent en effet l'existence à l'impulsion de leurs parents, tandis que la naissance spirituelle dépend de la volonté de celui qui naît. Mais dans ce dernier cas, le danger est de se tromper sur son intérêt, puisque chacun est libre dans son choix ; il est donc bon, je le dis, que celui qui veut être l'auteur de sa propre naissance, connaisse d'avance par le raisonnement qui il lui sera avantageux d'avoir pour père, et de qui il vaudra mieux pour lui tenir sa nature ; on a dit en effet que cette sorte de naissance choisit librement ses parents.

[2] Or comme le monde est divisé en deux parts, l'élément créé et l'élément incréé, et que la nature incréée possède en soi la stabilité et l'immutabilité, tandis que la création est sujette à l'altération et au changement, celui qui choisit avec réflexion le parti avantageux, de qui préfèrera-t-il être le fils, de la nature que l'on voit en proie au changement, ou de l'élément qui possède une nature immuable et ferme dans le bien, et toujours semblable à elle-même ?

[3] L'Evangile fait connaître les trois personnes et les trois noms par lesquels s'opère la naissance chez les croyants : celui qui est engendré dans la Trinité est également engendré par le Père, par le Fils et par le Saint-Esprit, car l'Evangile dit de l'Esprit : ce qui est né de l'Esprit est Esprit, et : Paul engendre dans le Christ, et : le Père est père de tous. Qu'ici donc la raison de l'auditeur montre sa sagesse, et qu'elle n'aille pas se faire la fille de la nature toujours en proie au

ἔκγονον ποιήσῃ, ἐξὸν τὴν ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον ἀρχηγὸν ποιήσασθαι τῆς ἰδίας ζωῆς.

[4] Κατὰ γὰρ τὴν διάθεσιν τῆς καρδίας τοῦ προσιόντος τῇ οἰκονομίᾳ καὶ τὸ γινόμενον τὴν δύναμιν ἔχει, ὥστε τὸν μὲν ἄκτιστον ὁμολογοῦντα τὴν ἁγίαν τριάδα εἰς τὴν ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον εἰσελθεῖν ζωήν, τὸν δὲ τὴν κτιστὴν φύσιν ἐν τῇ τριάδι διὰ τῆς ἠπατημένης ὑπολήψεως βλέποντα, ἔπειτα ἐν αὐτῇ βαπτιζόμενον, πάλιν τῷ τρεπτῷ τε καὶ ἀλλοιουμένῳ ἐγγεννηθῆναι βίῳ· τῇ γὰρ τῶν γεννώντων φύσει κατ᾽ ἀνάγκην ὁμογενές ἐστι καὶ τὸ τικτόμενον.

[5] Τί οὖν ἂν εἴη λυσιτελέστερον, εἰς τὴν ἄτρεπτον ζωὴν εἰσελθεῖν ἢ πάλιν τῷ ἀστατοῦντι καὶ ἀλλοιουμένῳ ἐγκυματοῦσθαι βίῳ; Ἐπεὶ οὖν παντὶ δῆλόν ἐστι τῷ καὶ ὁπωσοῦν διανοίας μετέχοντι, ὅτι τὸ ἑστὼς τοῦ μὴ ἑστῶτος παρὰ πολὺ τιμιώτερον, καὶ τοῦ ἐλλιποῦς τὸ τέλειον, καὶ τοῦ δεομένου τὸ μὴ δεόμενον, καὶ τοῦ διὰ προκοπῆς ἀνιόντος τὸ μὴ ἔχον εἰς ὅ τι προέλθῃ, ἀλλ᾽ ἐπὶ τῆς τελειότητος τοῦ ἀγαθοῦ μένον ἀεί, ἐπάναγκες ἂν εἴη ἓν ἐξ ἀμφοτέρων αἱρεῖσθαι πάντως τόν γε νοῦν ἔχοντα, ἢ τῆς ἀκτίστου φύσεως εἶναι πιστεύειν τὴν ἁγίαν τριάδα καὶ οὕτως ἀρχηγὸν διὰ τῆς πνευματικῆς γεννήσεως ποιεῖσθαι τῆς ἰδίας ζωῆς, ἤ, εἰ ἔξω τῆς τοῦ πρώτου καὶ ἀληθινοῦ καὶ ἀγαθοῦ θεοῦ φύσεως, τῆς τοῦ πατρὸς λέγω, νομίζοι εἶναι τὸν υἱὸν ἢ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, μὴ συμπαραλαμβάνειν τὴν εἰς ταῦτα πίστιν ἐν τῷ καιρῷ τῆς γεννήσεως, μήποτε λάθῃ τῇ ἐλλιπεῖ φύσει καὶ δεομένῃ τοῦ ἀγαθύνοντος ἑαυτὸν εἰσποιῶν

mouvement, quand elle peut prendre pour source de sa propre existence la nature stable et immuable.

[4] La vertu de l'acte accompli est en effet en rapport avec la disposition de l'âme qui s'approche du sacrement. Par suite, si elle reconnaît le caractère incréé de la sainte Trinité, elle entre dans la vie stable et immuable, tandis que si une conception erronée lui fait voir dans la Trinité la nature créée, et si elle reçoit dans cette idée le baptême, elle se trouve naître de nouveau à l'existence changeante et en proie à l'altération : car l'être engendré partage nécessairement la nature des parents.

[5] Qu'y aura-t-il donc de plus avantageux ? d'entrer dans la vie immuable, ou d'être de nouveau ballotté sur les flots d'une existence instable et changeante? Pour quiconque a la moindre parcelle de raison, la stabilité a beaucoup plus de prix que l'instabilité, la perfection que l'imperfection, ce qui est sans besoin que ce qui a des besoins, et l'être dont l'élévation se fait progressivement est inférieur en dignité à celui qui n'a pas de progrès à réaliser, et qui reste immuable dans la perfection. Un esprit sensé sera donc bien forcé, en tout cas, de choisir entre les deux partis : ou de croire que la sainte Trinité rentre dans la nature incréée, et ainsi de la prendre, dans la naissance spirituelle, pour source de sa propre vie, — ou bien, s'il regarde le Fils et le Saint-Esprit comme étrangers à la nature du Dieu qui a le premier rang, du Dieu véritable et bon,—je veux dire à la nature du Père, de ne pas adopter ces croyances au moment de sa naissance, s'il ne veut pas entrer à son insu dans la nature imparfaite, qui a besoin d'amélioration, et reve-

καὶ τρόπον τινὰ πάλιν εἰς τὸ ὁμογενὲς ἑαυτὸν εἰσαγάγῃ, τῆς ὑπερεχούσης φύσεως ἀποστήσας τὴν πίστιν.

[6] Ὁ γάρ τινι τῶν κτιστῶν ἑαυτὸν ὑποζεύξας λέληθεν εἰς αὐτὸ καὶ οὐκ εἰς τὸ θεῖον τὴν ἐλπίδα τῆς σωτηρίας ἔχων. Πᾶσα γὰρ ἡ κτίσις τῷ κατὰ τὸ ἴσον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι προήκειν οἰκείως πρὸς ἑαυτὴν ἔχει· καὶ ὥσπερ ἐπὶ τῆς τῶν σωμάτων κατασκευῆς πάντα τὰ μέλη πρὸς ἑαυτὰ συμφυῶς ἔχει, κἂν τὰ μὲν ὑποβεβηκότα, τὰ δὲ ὑπερανεστῶτα τύχῃ, οὕτως ἡ κτιστὴ φύσις ἥνωται πρὸς ἑαυτὴν κατὰ τὸν λόγον τῆς κτίσεως καὶ οὐδὲν ἡ κατὰ τὸ ὑπερέχον καὶ ἐνδέον ἐν ἡμῖν διαφορὰ διίστησιν αὐτὴν τῆς πρὸς ἑαυτὴν συμφυίας· ὧν γὰρ ἐπ᾽ ἴσης προεπινοεῖται ἡ ἀνυπαρξία, κἂν ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ διάφορον ᾖ, οὐδεμίαν κατὰ τὸ μέρος τοῦτο τῆς φύσεως παραλλαγὴν ἐξευρίσκομεν.

[7] Εἰ οὖν κτιστὸς μὲν ὁ ἄνθρωπος, κτιστὸν δὲ καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὸν μονογενῆ θεὸν εἶναι νομίζοι, μάταιος ἂν εἴη ἐν ἐλπίδι τῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταστάσεως, πρὸς ἑαυτὸν ἀναλύων. Ὅμοιον γὰρ ταῖς τοῦ Νικοδήμου ὑπολήψεσίν ἐστι τὸ γινόμενον, ὃς περὶ τοῦ δεῖν ἄνωθεν γεννηθῆναι παρὰ τοῦ Κυρίου μαθὼν διὰ τὸ μήπω χωρῆσαι τοῦ μυστηρίου τὸν λόγον ἐπὶ τὸν μητρῷον κόλπον τοῖς λογισμοῖς κατεσύρετο [JEAN, III, 4]. Ὥστε εἰ μὴ πρὸς τὴν ἄκτιστον φύσιν, ἀλλὰ πρὸς τὴν συγγενῆ καὶ ὁμόδουλον κτίσιν ἑαυτὸν ἀπάγοι, τῆς κάτωθεν, οὐ τῆς ἄνωθέν ἐστι γεννήσεως. Φησὶ δὲ τὸ εὐαγγέλιον ἄνωθεν εἶναι τῶν σωζομένων τὴν γέννησιν [JEAN, III, 3].

nir en quelque sorte à son milieu naturel, en détachant sa foi de la nature supérieure.

[6] Se mettre en effet sous la dépendance de quelque objet créé, c'est placer, à son insu, l'espoir de son salut dans cet objet même, et non dans la divinité. Car dans la création, tout se tient étroitement, parce que tout passe au même degré du néant à l'être. Et de même que dans la structure des corps, une étroite affinité unit entre eux tous les membres, que les uns se trouvent à la partie supérieure, et les autres à la partie inférieure du corps, de même la nature créée ne fait qu'un dans le plan de la création, et la différence qui sépare en nous l'élément supérieur de l'élément inférieur n'introduit aucune désunion dans sa cohésion interne. Les choses qui ont été d'abord conçues comme également dépourvues d'existence, même si elles diffèrent sur d'autres points, ne nous découvrent sur celui-là aucune différence de nature.

[7] Si donc l'homme est créé, et s'il regarde aussi comme des créatures l'Esprit et Dieu le Fils unique, il serait insensé d'espérer un changement qui l'amènerait à la vie supérieure, alors qu'il revient à lui-même. Ce qui lui arrive est semblable aux idées que se faisait Nicodème. Apprenant du Seigneur qu'il faut naître d'en haut, et ne comprenant pas le sens de la révélation, il se trouvait ramené par ses raisonnements au sein maternel. De sorte que s'il se dirige, non vers la nature incréée, mais vers la création qui partage son origine et sa servitude, il appartient à la naissance qui vient d'en bas, et non à celle qui vient d'en haut. Or l'Evangile dit que la naissance des créatures en voie de salut vient d'en haut.

XL. Ἀλλ' οὔ μοι δοκεῖ μέχρι τῶν εἰρημένων αὐτάρκη τὴν διδασκαλίαν ἡ κατήχησις ἔχειν. Δεῖ γάρ, οἶμαι, καὶ τὸ μετὰ τοῦτο σκοπεῖν, ὃ πολλοὶ τῶν προσιόντων τῇ τοῦ βαπτίσματος χάριτι παρορῶσι, δι' ἀπάτης ἑαυτοὺς παράγοντες, καὶ τῷ δοκεῖν μόνον, οὐχὶ τῷ ὄντι γεννώμενοι. Ἡ γὰρ διὰ τῆς ἀναγεννήσεως γινομένη τῆς ζωῆς ἡμῶν μεταποίησις οὐκ ἂν εἴη μεταποίησις, εἰ ἐν ᾧ ἐσμεν διαμένοιμεν. Τὸν γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς ὄντα οὐκ οἶδα πῶς ἔστιν ἄλλον τινὰ γεγενῆσθαι νομίσαι, ἐφ' οὗ μηδὲν τῶν γνωρισμάτων μετεποιήθη. Τὸ γὰρ ἐπὶ ἀνακαινισμῷ καὶ μεταβολῇ τῆς φύσεως ἡμῶν τὴν σωτήριον παραλαμβάνεσθαι γέννησιν παντὶ δῆλόν ἐστιν. [2] Ἀλλὰ μὴν ἡ ἀνθρωπότης αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν μεταβολὴν ἐκ τοῦ βαπτίσματος οὐ προσίεται, οὔτε τὸ λογικὸν οὔτε τὸ διανοητικὸν οὔτε τὸ ἐπιστήμης δεκτικὸν οὐδὲ ἄλλο τι τῶν χαρακτηριζόντων ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐν μεταποιήσει γίνεται. Ἦ γὰρ ἂν πρὸς τὸ χεῖρον ἡ μεταποίησις εἴη, εἴ τι τούτων ὑπαμειφθείη τῶν ἰδίων τῆς φύσεως. Εἰ οὖν ἡ ἄνωθεν γέννησις ἀναστοιχείωσίς τις τοῦ ἀνθρώπου γίνεται, ταῦτα δὲ τὴν μεταβολὴν οὐ προσίεται, σκεπτέον τίνος μεταποιηθέντος ἐντελὴς τῆς ἀναγεννήσεως ἡ χάρις ἐστί.

[3] Δῆλον ὅτι τῶν πονηρῶν γνωρισμάτων ἐξαλειφθέντων τῆς φύσεως ἡμῶν ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον μετάστασις γίνεται. Οὐκοῦν εἰ, καθώς φησιν ὁ προφήτης [ISAÏE, I, 16], λουσάμενοι τῷ μυστικῷ τούτῳ λουτρῷ καθαροὶ τὰς

XL. Mais l'enseignement catéchétique, s'il s'arrête à ce qui a été dit, ne me paraît pas suffisant. Il faut en effet, ce me semble, en considérer aussi la suite. Cette suite, beaucoup de ceux qui viennent chercher la grâce du baptême, la négligent; ils s'égarent en se dupant eux-mêmes, et leur régénération n'a que l'apparence, sans la réalité. Car la transformation de notre vie opérée par la régénération ne peut être une transformation, si nous restons dans notre état présent. Celui qui vit dans les mêmes conditions, j'ignore comment on peut s'imaginer que la naissance ait fait de lui un autre homme, puisqu'il n'y a de changé en lui aucun de ses traits caractéristiques. Que la naissance salutaire que nous recevons ait en vue le renouvellement et la transformation de notre nature, cela est évident pour tout le monde. [2] Mais la nature humaine, prise en soi, ne retire du baptême aucun changement : ni la raison, ni l'intelligence, ni la faculté de savoir, ni aucune autre propriété caractéristique de la nature humaine ne subit de transformation. Sans doute en effet la transformation aurait lieu dans le sens du pire, si l'une de ces propriétés naturelles éprouvait un changement. Si donc la naissance venue d'en haut est une restauration de l'homme, et si ces propriétés n'admettent pas de changement, il faut examiner au prix de quelle transformation s'accomplit la grâce de la régénération.

[3] C'est évidemment quand sont détruits les caractères mauvais de notre nature que s'opère le changement qui nous améliore. Si donc, selon la parole du prophète, le bain dans l'eau du sacrement purifie les désirs de

προαιρέσεις γενοίμεθα, τὰς πονηρίας τῶν ψυχῶν ἀποκλύσαντες, κρείττους γεγόναμεν καὶ πρὸς τὸ κρεῖττον μετεποιήθημεν. Εἰ δὲ τὸ μὲν λουτρὸν ἐπαχθείη τῷ σώματι, ἡ δὲ ψυχὴ τὰς ἐμπαθεῖς κηλῖδας μὴ ἀπορρύψαιτο, ἀλλ' ὁ μετὰ τὴν μύησιν βίος συμβαίνοι τῷ ἀμυήτῳ βίῳ, κἂν τολμηρὸν εἰπεῖν ᾖ, λέξω καὶ οὐκ ἀποτραπήσομαι, ὅτι ἐπὶ τούτων τὸ ὕδωρ ὕδωρ ἐστίν, οὐδαμοῦ τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφανείσης τῷ γιγνομένῳ, ὅταν μὴ μόνον τὸ κατὰ τὸν θυμὸν αἶσχος ὑβρίζῃ τὴν θείαν μορφὴν ἢ τὸ κατὰ πλεονεξίαν πάθος καὶ ἡ ἀκόλαστος καὶ ἀσχήμων διάνοια καὶ τῦφος καὶ φθόνος καὶ ὑπερηφανία, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐξ ἀδικίας κέρδη παραμένῃ αὐτῷ καὶ ἡ ἐκ μοιχείας αὐτῷ κτηθεῖσα γυνὴ ταῖς ἡδοναῖς αὐτοῦ καὶ μετὰ τοῦτο ὑπηρετῆται.

[4] Ἐὰν ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα ὁμοίως πρότερόν τε καὶ μετὰ ταῦτα περὶ τὸν βίον τοῦ βαπτισθέντος ᾖ, τί μεταπεποίηται ἰδεῖν οὐκ ἔχω, τὸν αὐτὸν βλέπων ὅνπερ καὶ πρότερον. Ὁ ἠδικημένος, ὁ σεσυκοφαντημένος, ὁ τῶν ἰδίων ἀπωσθεὶς οὐδεμίαν ὁρῶσιν ἐφ' ἑαυτῶν τὴν τοῦ λελουμένου μεταβολήν. Οὐκ ἤκουσαν καὶ παρὰ τούτου τὴν τοῦ Ζακχαίου φωνὴν ὅτι Εἴ τινά τι ἐσυκοφάντησα, ἀποδίδωμι τετραπλασίονα [Luc, xix, 8]. Ἃ πρὸ τοῦ βαπτίσματος ἔλεγον, τὰ αὐτὰ καὶ νῦν περὶ αὐτοῦ διεξέρχονται, ἐκ τῶν αὐτῶν ὀνομάτων κατονομάζουσι πλεονέκτην, τῶν ἀλλοτρίων ἐπιθυμητήν, ἀπὸ συμφορῶν ἀνθρωπίνων τρυφῶντα. Ὁ τοίνυν ἐν τοῖς αὐτοῖς ὤν, ἔπειτα ἐπιθρυλῶν ἑαυτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος

notre volonté, en effaçant les vices de l'âme, nous devenons meilleurs, et nous sommes transformés dans le sens du mieux. Mais si le bain est donné au corps sans que l'âme soit lavée des souillures causées par les passions, et si la vie qui suit l'initiation s'accorde par son caractère avec la vie dépourvue d'initiation, si hardie que soit cette parole, je veux la dire sans détours : dans ces cas-là, l'eau est de l'eau ; car le don du Saint-Esprit ne se manifeste nulle part dans l'acte accompli, toutes les fois que l'homme, non content d'insulter à l'image divine qui est en lui, par le vice affreux de la colère ou par la passion de la cupidité, par le désordre indécent de l'esprit, par les fumées de l'orgueil, par l'envie et par le dédain, persiste à garder les gains injustement réalisés, et que la femme acquise par lui au prix de l'adultère continue à servir à ses plaisirs.

[4] Si ces vices et d'autres du même genre se montrent après comme avant dans la vie de celui qui a reçu le baptême, je ne puis voir ce qu'il y a de changé, puisque j'ai sous les yeux le même homme qu'auparavant. La victime de l'injustice, la victime de la calomnie, l'homme dépouillé de ses biens, ne voient, en ce qui les concerne, aucun changement chez celui qu'a lavé l'eau du baptême. Ils ne lui ont pas entendu dire comme Zachée : « Si j'ai fait tort de quelque chose à quelqu'un, je lui rends le quadruple. » Ce qu'ils disaient avant le baptême, aujourd'hui encore ils le rappellent tout au long sur son compte ; ils l'appellent des mêmes noms : cupide, plein de convoitise pour le bien d'autrui, grassement entretenu par l'infortune des autres hommes. Celui qui

τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον μεταβολήν, ἀκουσάτω τῆς Παύλου φωνῆς [*Gal.*, VI, 3] ὅτι Εἴ τις δοκεῖ εἶναί τι, μηδὲν ὤν, φρεναπατᾷ ἑαυτόν. Ὃ γὰρ μὴ γέγονας, οὐκ εἶ.

[5] Ὅσοι ἔλαβον αὐτόν, φησὶ περὶ τῶν ἀναγεννηθέντων τὸ εὐαγγέλιον [JEAN, I, 12], ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι. Τὸ τέκνον γενόμενόν τινος ὁμογενὲς πάντως ἐστὶ τῷ γεννήσαντι. Εἰ οὖν ἔλαβες τὸν θεὸν καὶ τέκνον ἐγένου θεοῦ, δεῖξον ἐν σεαυτῷ τὸν γεννήσαντα. Ἐξ ὧν τὸν θεὸν γνωρίζομεν, δι' ἐκείνων προσήκει δειχθῆναι τοῦ γενομένου υἱοῦ θεοῦ τὴν πρὸς τὸν θεὸν οἰκειότητα. Ἐκεῖνος ἀνοίγει τὴν χεῖρα [*Ps.* CXLV, 16] καὶ ἐμπιπλᾷ πᾶν ζῷον εὐδοκίας, ὑπερβαίνει ἀνομίας [MICHÉE, VII, 18], μετανοεῖ ἐπὶ κακίας [JOEL, II, 13]· χρηστὸς Κύριος τοῖς σύμπασι [*Ps.* CXLV, 9], μὴ ὀργὴν ἐπάγων καθ' ἑκάστην ἡμέραν [*Ps.* VII, 12]· εὐθὴς Κύριος ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία ἐν αὐτῷ [*Ps.* XCII, 16], καὶ ὅσα τοιαῦτα σποράδην παρὰ τῆς Γραφῆς διδασκόμεθα. [6]. Ἐὰν ἐν τούτοις ᾖς, ἀληθῶς ἐγένου τέκνον θεοῦ· εἰ δὲ τοῖς τῆς κακίας ἐπιμένεις γνωρίσμασι, μάτην ἐπιθρυλεῖς σεαυτῷ τὴν ἄνωθεν γέννησιν. Ἐρεῖ πρὸς σὲ ἡ προφητεία ὅτι Υἱὸς ἀνθρώπου εἶ [*Ps.* IV, 3-4] οὐχὶ υἱὸς Ὑψίστου· [cf. *Ps.* LXXXII, 6-7]· ἀγαπᾷς ματαιότητα, ζητεῖς ψεῦδος. Οὐκ ἔγνως πῶς θαυμαστοῦται ἄνθρωπος [cf. *Ps.* IV, 4], ὅτι οὐκ ἄλλως, εἰ μὴ ὅσιος γένηται.

[7] Ἀναγκαῖον ἂν εἴη τούτοις προσθεῖναι καὶ τὸ λειπόμενον, ὅτι οὔτε τὰ ἀγαθὰ τὰ ἐν ἐπαγγελίαις τοῖς εὖ βεβιω-

reste dans le même état, et qui ensuite va parlant partout du baptême qui l'a amélioré en le transformant, qu'il écoute Paul disant : Si un homme s'imagine être quelque chose, en n'étant rien, il s'abuse lui-même. Car ce que vous n'êtes pas devenu, vons ne l'êtes pas.

[5] A tous ceux qui l'ont reçu, dit des hommes régénérés l'Évangile, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. L'enfant est absolument de même race que son père. Si donc vous avez reçu Dieu, et si vous êtes devenu l'enfant de Dieu, montrez par le choix de votre volonté le Dieu qui est en vous, montrez en vous-même celui qui vous a engendré. Les marques auxquelles nous connaissons Dieu doivent faire voir la parenté avec Dieu de celui qui est devenu fils de Dieu. Il ouvre sa main et rassasie tous les êtres de bonne volonté, il pardonne l'iniquité, et regrette le mal qu'il envoie ; le Seigneur est bon envers tous, il n'exerce pas sa colère chaque jour ; Dieu est un maître droit, et il n'y a pas d'injustice en lui ; et tous les traits du même genre dont nous instruit çà et là l'Ecriture. Si vous portez ces marques, vous êtes devenu vraiment l'enfant de Dieu. [6] Si vous persistez au contraire dans les caractères du vice, vous répèterez en vain que vous êtes né d'en haut. La voix du prophète vous dira : Tu es fils d'un homme, et non du Très-Haut. Tu aimes la vanité, tu recherches le mensonge. Tu ne sais comment l'homme est magnifié ; tu ignores qu'il ne peut l'être qu'en étant pieux.

[7] Il faudrait ajouter à ces enseignements ce qui nous reste à dire : c'est d'abord que les biens offerts dans

κόσι προκείμενα τοιαῦτά ἐστιν ὡς εἰς ὑπογραφὴν λόγου ἐλθεῖν. Πῶς γὰρ ἃ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη [*I Cor.*, II, 9]; Οὔτε μὴν ἡ ἀλγεινὴ τῶν πεπλημμεληκότων ζωὴ πρός τι τῶν τῇδε λυπούντων τὴν αἴσθησιν ὁμοτίμως ἔχει. Ἀλλὰ κἂν ἐπονομασθῇ τι τῶν ἐκεῖ κολαστηρίων τοῖς ὧδε γνωριζομένοις ὀνόμασιν, οὐκ ἐν ὀλίγῳ τὴν παραλλαγὴν ἔχει. Πῦρ γὰρ ἀκούων [ISAÏE, LXVI, 24; MARC, IX, 48; MATT. III, 10; LUC, III, 9] ἄλλο τι παρὰ τοῦτο νοεῖν ἐδιδάχθης ἐκ τοῦ προσκεῖσθαί τι τῷ πυρὶ ἐκείνῳ ὃ ἐν τούτῳ οὐκ ἔστι· τὸ μὲν γὰρ οὐ σβέννυται, τούτου δὲ πολλὰ παρὰ τῆς πείρας ἐξεύρηται τὰ σβεστήρια, πολλὴ δὲ τοῦ σβεννυμένου πρὸς τὸ μὴ παραδεχόμενον σβέσιν ἡ διαφορά. Οὐκοῦν ἄλλο τι, καὶ οὐχὶ τοῦτό ἐστι.

[8] Πάλιν σκώληκά τις ἀκούσας [ISAÏE, LXVI, 24; MARC, IX, 48] μὴ διὰ τῆς ὁμωνυμίας πρὸς τὸ ἐπίγειον τοῦτο θηρίον ἀποφερέσθω τῇ διανοίᾳ· ἡ γὰρ προσθήκη τοῦ ἀτελεύτητον εἶναι ἄλλην τινὰ φύσιν παρὰ τὴν γινωσκομένην νοεῖν ὑποτίθεται. Ἐπεὶ οὖν ταῦτα πρόκειται τῇ ἐλπίδι τοῦ μετὰ ταῦτα βίου, καταλλήλως ἐκ τῆς ἑκάστου προαιρέσεως κατὰ τὴν δικαίαν τοῦ θεοῦ κρίσιν ἀναφυόμενα τῷ βίῳ, σωφρονούντων ἂν εἴη μὴ πρὸς τὸ παρὸν ἀλλὰ πρὸς τὸ μετὰ τοῦτο βλέπειν, καὶ τῆς ἀφράστου μακαριότητος ἐν τῇ ὀλίγῃ ταύτῃ καὶ προσκαίρῳ ζωῇ τὰς ἀφορμὰς καταβάλλεσθαι καὶ τῆς τῶν κακῶν πείρας δι' ἀγαθῆς προαιρέσεως ἀλλοτριοῦσθαι, νῦν μὲν κατὰ τὸν βίον, μετὰ ταῦτα δὲ κατὰ τὴν αἰωνίαν ἀντίδοσιν.

les promesses divines à ceux qui auront bien vécu défient, par leur nature, la possibilité d'en donner un aperçu. Comment décrire en effet ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas ouï, ce qui n'est pas parvenu jusqu'à l'esprit de l'homme? La vie douloureuse des pécheurs ne peut, elle non plus, être comparée à rien de ce qui fait souffrir les sens ici-bas. Même si l'on applique à quelqu'un des châtiments infligés dans l'au-delà les noms connus ici-bas, la différence reste immense. Par le mot : feu, vous avez appris à concevoir tout autre chose que le feu d'ici-bas, parce que celui-là possède une propriété que n'a pas celui-ci ; l'un en effet ne s'éteint pas, tandis que l'expérience a découvert bien des moyens d'éteindre l'autre, et la différence est grande entre le feu qui s'éteint et le feu inextinguible. C'est donc tout autre chose que le feu d'ici-bas.

[8] Qu'en entendant parler du ver, on ne se laisse pas entraîner non plus, par la similitude des noms, à songer à cette bête qui vit sur la terre ; le qualificatif d'éternel qui s'y ajoute nous fait concevoir en effet une nature différente de celle que nous connaissons. Puisque ce sont là les traitements qui nous attendent dans l'autre monde, et qu'ils sont, dans la vie, le résultat et l'épanouissement de la libre volonté de chacun selon l'équitable jugement de Dieu, les esprits sages doivent avoir en vue non pas le présent, mais l'avenir, jeter dans cette vie brève et passagère les fondements de l'ineffable félicité, et, en tournant leur volonté vers le bien, se garder de faire l'expérience du mal, aujourd'hui pendant la vie, plus tard au moment de la rémunération éternelle.

Les lignes suivantes, qui manquent dans la plupart des mss., figurent à la suite du Discours catéchétique *dans le manuscrit du British Museum (Royal 16 D XI ; voir Srawley, Introduction, XLVI) et ont été reproduites dans les éditions de Paris. On les trouve dans l'édition de la Patrologie gréco-latine de Migne (voir notre introduction, p. XI).*

ὁ Χριστὸς βούλεται θεωρεῖν δύο φύσεις οὐσιωδῶς ἡνωμένας ὁμολογοῦσα κἀκ τούτου παριστῶσα τὸ μεγαλεῖον τοῦ ἐλέους καὶ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ περὶ ἡμᾶς καταδεξαμένου διὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς στοργὴν συνεῖναί τε καὶ συναριθμεῖσθαι τῇ ἑαυτοῦ φύσει τὴν ἡμετέραν· καὶ χάρις τῷ θεῷ ἐπὶ τῇ ἀνεκδιηγήτῳ αὐτοῦ δωρεᾷ· καὶ ταῦτα μὲν εἰς τοσοῦτον· ἐπειδὴ δὲ ὁ Σευῆρος ψιλαῖς προκαθέζεται φωναῖς, ἐν ῥήμασί τε μόνοις καὶ ἤχοις τὴν εὐσέβειαν ὑποτίθεται, καίτοι γε τοῦ ἀποστόλου λέγοντος· οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασίλεια τοῦ θεοῦ ἀλλ' ἐν δυνάμει καὶ ἀληθείᾳ [*I Cor.*, 4,20]· οὗτος δὲ παρ' αὐτῷ Σευήρῳ κράτιστος θεολόγος γνωρίζεται ὃς ἂν τὰς κατηγορίας Ἀριστοτέλους καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἔξω φιλοσόφων κομψὰ ἠσκημένος τυγχάνοι, ἀναγκαῖον ἡμᾶς τὰ σημαινόμενα ἑκάστης λέξεως τῶν εἰς τὰ πρὸς αὐτὸν Σευῆρον λεγόμενα χρειωδῶς λαμβανομένων ἐπὶ καιροῦ σαφηνίσαι κατὰ τὸν νοῦν τῶν ἐκκλησιαστικῶν διδασκάλων καθ' ὃν ταῦτα ἐξειλήφασιν· ἵνα ἔχοιεν οἱ ἐντυγχάνοντες τοῖς ὑπογεγραμμένοις λόγοις ἐκ πρώτης ἐντεύξεως νοεῖν τῶν λεγομένων δύναμιν· καὶ μὴ διὰ τὴν ἄγνοιαν τοῦ σημαινομένου τῶν λέξεων πρὸς τὴν κατάληψιν τῶν ἐν αὐτοῖς θεωρημάτων παραποδίζωνται.

Le début de ce fragment est inintelligible. Il est probable que les premiers mots ont été omis, et qu'il faut rétablir à peu près ainsi le commencement de la phrase : Ἡ ἡμετέρα πίστις, ἐν οἷς γνωρίζεται] ὁ Χριστός, etc...

Notre foi, dans les caractères qui distinguent] le Christ, veut envisager deux natures, dont elle confesse l'union substantielle; et par là elle met en lumière la grandeur de la pitié et de la compassion qui ont fait accepter à Dieu, dans son amour pour nous, de voir notre nature s'unir à la sienne et être comptée avec elle. Grâces soient rendues à Dieu pour son ineffable bienfait! Mais en voilà assez. Pourtant, puisque Sévère ne s'attache qu'à des mots, et ne fait résider la piété que dans des paroles et dans des sons, malgré cette déclaration de l'Apôtre: Ce n'est pas dans le langage que consiste le royaume de Dieu, mais dans la puissance et dans la vérité ; puisqu'aux yeux de Sévère, le meilleur théologien est celui qui est versé dans les catégories d'Aristote, et dans les autres subtilités de la philosophie païenne, nous nous voyons obligés d'éclaircir mot par mot, au moment voulu, la signification des textes utilisés dans notre réponse à Sévère, suivant le sens où les ont pris les docteurs de l'Église. Nous voulons que les lecteurs, en présence des textes, puissent au premier coup d'œil en saisir le sens, sans être empêchés, faute de connaître la signification des termes, de pénétrer le sens des conceptions qui y sont enfermées.

INDEX

Le premier des chiffres arabes indique le chapitre, sauf pour l'Avant-propos; les autres, les paragraphes. Les livres et auteurs bibliques sont indiqués à leur place alphabétique. La première référence renvoie au livre biblique, la seconde au texte. La lettre *n*, après une référence, renvoie aux notes placées à la fin de l'introduction.

TABLE DES MATIÈRES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

ERRATA

Pages :	Au lieu de :	Lire :
xxix, ligne 7	λόγος — κτίσμα	λόγος-κτίσμα
lxviii, l. 17	περιγραπτόν	περίγραπτον
lxxiii, l. 5	et	*et*
10, l. 20	εἷναι	εἶναι
10, l. 23	συνθεσεως	συνθέσεως
54, l. 6	ὕλην	ὕλην
62, l. 20	τον τῆς σοφίας	τὸν τῆς σ.
109, l. 19	démons, C'était	démons. C'était
178, l. 25	ὅτι	ὅτι
190, l. 25	λουτρω	λουτρῷ
196, l. 2	ἅ	ἄ



MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.